受傷的惡者

◆何西阿書今釋

楊牧谷 著◆

受傷的戀者
——何西阿書今釋

楊牧谷 著

出版兼	校園書房出版社
發行者	台北市羅斯福路四段 22 號
	台北市郵政 13 支 144 號信箱
	電話：(02) 23653665
	(02) 23644001
	傳真：(02) 23680303
	郵政劃撥第 01105351 號
發行人	饒孝楫
本社登記證	行政院新聞局局版臺業字
字 號	第 1061 號
承印者	龍驊彩色印刷有限公司

中華民國 80 年 (1991 年) 6 月初版
中華民國 88 年 (1999 年) 1 月初版四刷

・有版權・

國家圖書館出版品預行編目資料

受傷的戀者：何西阿書今釋 = The wounded lover, a study on the book of Hosea / 楊牧谷著；初版.—臺北市：校園書房，民 80
面； 公分
參考書目：面
ISBN 957-587-212-6(精裝)

1.何西阿書—批評，解釋等

241.46 80001090

The Wounded Lover
——A Study on the Book of Hosea
by Arnold Yeung
Published by permission

© 1991 by Campus Evangelical Fellowship
P.O. Box 13-144, Taipei 10098, Taiwan, R.O.C.
・All Rights Reserved・
First Edition: June 1991
Fourth Printing: Jan. 1999

ISBN 957-587-212-6

目錄

音譯表 7
簡寫表 8
參考書目 13
插圖目錄 27
序 29
以色列與猶大地圖 38
導言：何西阿與他的時代 41
Ⅰ 何西阿書的歷史背景 42
A 政治情況——從暗利王朝到耶戶王朝 42
B 宗教情況 48
C 道德情況 52
Ⅱ 何西阿這個人 58
A 出身 59
B 作先知的時間 61
C 社會地位 63

D 對象 65
E 婚姻 66
Ⅲ 性格的成長與信息 71
A 性格與信息 72
B 柔剛調和的性格 73
C 楊格的個性發展論 78
D 個性與信息的結合 82
E 一種特別的愛情 84
Ⅳ 關於何西阿書的問題 88
A 體裁 88
B 成書 91
C 信息 94
D 分段 95

註釋

第一部分：何西阿的家庭 一到三章 109
Ⅰ 何西阿的婚姻 （一1～三5） 111
書題 （一1） 113
A 何西阿的妻子與兒女（一2～二1） 117
B 審判與重建（二2～二23） 145
現代意義：缺席的父親 181
C 愛的回歸路（三1～三5） 195
現代意義：愛的代價 207
第二部分：何西阿的講章 四到十四章 223
Ⅱ 耶羅波安時代（四1～五7） 225
歷史背景 227
A 神的譴責（四1～四14） 231
B 先知訓言（四15～五7） 267
現代意義：對教牧界的警惕 287
Ⅲ 敘以戰爭時代（五8～六6） 309
歷史背景 311
A 腐敗的政治（五8～11） 320

音譯表

希伯來文及希臘文的音譯如下表：

希伯來文

א = ʾ	ד = d	י = y	ס = s	ר = r			
ב = b	ה = h	כ = k	ע = ʿ	ש = ś			
ב = b	ו = w	כ = k	פ = p	ש = š			
ג = g	ז = z	ל = l	פ = p	ת = t			
ג = g	ח = ḥ	מ = m	צ = ṣ	ת = t			
ד = d	ט = ṭ	נ = n	ק = q				

長母音		短母音		極短母音	
(ה)ָ = â (h)	ָ = ā	ַ = a		ֲ = ă	
ֵ = ê	ֵ = ē	ֶ = e		ֱ = ĕ	
ִי = î		ִ = i		ֳ = ŏ	
וֹ = ô	ֹ = ō	ָ = o			
וּ = û		ֻ = u			

ְ = ᵉ（若有音）

希臘文

α = a	κ = k	τ = t	γγ = ng
β = b	λ = l	υ = y	γκ = nk
γ = g	μ = m	φ = ph	γξ = nx
δ = d	ν = n	χ = ch	γχ = nch
ε = e	ξ = x	ψ = ps	αυ = au
ζ = z	ο = o	ω = ō	ευ = eu
η = ē	π = p	ῥ = rh	ου = ou
θ = th	ρ = r	ʽ = h	υι = yi
ι = i	σ, ς = s		

B 人神的刑罰（五12～15） 326
C 罪惡與審判（六1～6） 332
現代意義：危機時代的掙扎 345
Ⅳ 以色列末期的情況（六7～九17） 365
A 國民的敗壞（六7～七16） 367
B 宗教的腐敗（八1～九17） 406
現代意義：前車可鑑 462
Ⅴ 何細亞時代（十1～十四8） 493
歷史背景 495
A 每下愈況的情形（十1～十一11） 497
現代意義：眞愛的勝利 550
B 回顧與前瞻（十一12～十四8） 577
總結：智慧的訓誨（十四9） 641
現代意義：浪子回頭 646

簡寫表

期刊及叢書

AB	*Anchor Bible*
AEH	*Archaeological Encyclopedia of Holyland*
AJSL	*American Journal of Semitic Languages and Literatures Continued by JNES*
ANEP	*The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*
ANET	*Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BDB	*A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*
Bib	*Biblica*
Bib Ar	*Biblical Archaeologist*
Bib Or	*Biblica et orientalia*
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library*
BK	*Biblischer Kommetar*
BZ	Biblische Zeitschrift
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift *fürdie Alttestamentliche Wissenschaft*
CBQ	*The Catholic Biblical Quarterly*
CW	*Collected Works of C. G. Yung.*
HTR	*Harvard Theological Review*
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
IB	*Interpreter's Bible*
ICC	*International Critical Commentary*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*
JSOT	*Journal for the Study of the OT*
JSS	*Journal of Semitic Studies*
JTS	*Journal of Theological Studies*
OTL	*Old Testament Library*
Rev. Q	*Revue de Qumrân*
Rev. Sc Rel	*Revue des sciences religienses*

SEÅ	*Svensk Exegetisk Årsbok*
SEÅ	*Svensk Exegetisk Årsbok Lund*
SVT	*Suppl. to VT*
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*
VT	*Vetus Testamentum*
ZAW	*Zeitschrift für die Altestamentliche Wissenschaft*
ZDPV	*Zeitschrift des deutschen Palästina—Vereins*

註釋書

Andersen and Freedman, F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea AB.*

Brown, S. L. Brown, *The Book of Hosea.*

Brueggemann, W. Brueggemann, *Tradition for Crisis.*

Harper, W. R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea.*

Kidner, D. Kidner, *The Message of Hosea.*

King, Philip J. King, *Amos, Hosea, Micah—An Archaeological Commentary.*

Limburg, J. L. Limburg, *Hosea–Micah.*

Mauchline and Phillips, J. Mauchline and H. C. Phillips, *The Book of Hosea, IB.*

Mays, James Luther Mays, *Hosea.*

Snaith, N. Snaith, *Mercy and Sacrifice. A study of the Book of Hosea.*

Stuart, Douglas Stuart, *Hosea—Jonah.*

Ward, J. M. Ward, *Hosea.*

Wolff, H. W. Wolff, *Hosea*, Hermeneia.

唐佑之，《何西阿書註釋》，香港，一九八四。

聖經譯本

ASV	*American Standard Version*
BH	*Biblia Hebraica, 3rd edit.*
JB	*Jerusalem Bible*
KJV	*King James Version = Authoried Version*
LXX	七十士譯本
NAB	*New American Bible*
NEB	*New English Bible*
NIV	*New International Version*
RSV	*Revised Standard Version*

《呂譯》　《呂振中譯本》
《現中》　《現代中文譯本》

參考書目

Ackroyd, P. R., "Hosea and Jacob", *VT* 13, 1963.

Adams, Hampton, *You and Your Minister*, St. Louis, 1940.

Adams, Richard, *Dear God, Dear George*, ..., London, 1980.

Addensen, F.I., *Job*, Ill.,1970.

Ahlotröm G. W., "Oral and Written Transmission: Some Consideration," *HTR*, 59, 1966.

Albright, W. F., *Archaeology and the Religion of Israel*, New York, 1956.

Albright, W. F., Samuel and the *Beginning of the Prophetic Movement*, Cincinnati, 1961.

Albright, W. F., "Some Canaanite—Phoenician Sources of Hebrew Wisdom," in *Wisdom of Israel, VT*, Suppl. 3, Leiden, 1955.

Albright, W. F., "The High Places in Ancient Palestine", *VT*, 4, 1957.

Albright, W. F., "The Role of the Canaanites in the History of Civilization", in *the Bible and the Ancient Near East*, 1965.

Albright, W. F., *Yahweh and The Gods of Canaan*, Garden City, 1968.

Alexions, M., *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge, 1974.

Alt, A., "Hosea 5:8—6:6 Ein Krieg und seine Folgen in prophetischen Beleuchtung," *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Ⅱ, 1959.

Anderson, Bernhard, W., *The Eighth Century Prophets*, Philadelphia, 1978.

Andersen, B. W. *The Eighth Century Prophets Amos, Hosea, Isaiah, Micah*, Philadelphia, 1978.

Andersen, Christopher P., *Father*,[illegible].

Andersen, Francis I., and Freedman, David Noel, *Hosea, The Anchor Bible* (A & F), New York, 1980.

Anderson, F. I. *Job*, Ill., 1976.

Andersen, F. I., *The Sentence in Biblical Hebrew*, The Hague, 1974.

Anderson, G. W., *The History and Religion of Israel*, Oxford, 1966.

Apallodorus, Bibliotheca, Ⅰ,v.l; Ovid, *Fasti* Ⅳ, p. 487; quoted by T. H. Gaster, "Sacrifice in the OT." *IDB*, vol. Ⅳ, 1982.

Astour, M. C., "841 B. C.: The First Assyrian Invasion of Israel" *JAOS*, 91, 1971.

Avishur, Y., "Pains of Synonymous Words in the Construct State (and in Appositional Hendiadys) in Biblical Hebrew," *Semitics* Ⅱ, 1971–72.

Bavinck, H., *The Doctrine of God*, 1955.

Bayer, B., "Music", *Encyclopaedia Judaica*, New York, 1972.

Begnich, J., *Einleitung in die Psalmen*, Gattingen, 1937.

Boling, R. G., *The Book of Judges*, AB, New York, 1975.

Boling, R. G., *The Book of Judges, AC*, New York, 1975.

Boström, G., *Proverbiastudien*, Lund, 1935.

Bright, John, *A History of Religion*, London, 1974.

Bright, J., *History of Israel*, London 1972.

Brown, S. L. *The Book of Hosea*, London, 1932.

Brueggemann, Walter, *Tradition for Crisis, A Study in Hosea*, Virginia, 1968.

Brunner, E., *Truth as Encounter*, 1964.

Buber, Martin., *The Prophetic Faith*, New York, 1960.

Butterfield, Herbert, *Christianity and History*, London, 1949

Butterfield, Herbert, *History and Human Relations*, London, 1951.

Chardin, Teilhard de, *The Futune of Man*, 1964.

Chardin, Teilhard de, *The Phenomenon of Man*, 1959.

Cohen, A. *The Twelve Prophets*, London, 1948.

Dahood, M., "Hebrew–Ugaritic Lexicography X" *Biblica*, 53, 1972.

Dahood, M., *Psalms*, Ⅰ: 1–50, *AB*, New York, 1966.

Dahood, M., *Psalms* Ⅱ,1966.

Dahood, M., *Psalms*, Ⅱ, 51–100; *AB*, New York.

Dahood, M., *Psalms* Ⅲ, 1970.

Dahood, M., *Ras Shamra Parallels*, 1972.

Dales, G. F., "Necklaces, Bands and Belts on Mesopotamian Figurines," *Revue d'* Assyriologie, 57, 1963.

De Vaux, Soland., *Ancient Israel: Its Life and Institution*, New York, 1961.

Driver, G. R., *Canaanita Myth and Legends*, London, 1956.

Driver, G. R., "Notes and Studies," *JTS*, XXXIX, 1938.

Driver, G. R., "Problems of The Hebrew Text and Language," in *Alttestamentliche Studien*, ed., H. Junker and Botterweck, Bonn, 1950.

Eaton, J. H. ed., *Horrizons in Semitic Studies*, Birmingham, 1980.

Edwards, I. E. S., "A Relief of Oudshu–Astarte–Anath in the Winchester College Collection," *JNES*, 14, 1955.

Eissfeld, O., *Molk al Opferbegriff im Punischen und Hebräischen*, Halle,1935.

Eliot, T.S., "The Hollow Men", in *Collected Poems*, New York, 1934.

Emmerson, Grace I., *Hosea: An Israelite Prophet in Judean Perspective*, JSOT, Suppl. Series 28, Sheffield, 1984.

Engnell, I., "Methodological Aspects of OT Studies," *SVJ*, 7, 1960.

Eslinger, L. M., "Hosea 12:5a and Genesis, 32:29: A Study in Inner Biblical Exegesis," *JSOT* 18, 1980.

Forbes, R. J., *Studies in Ancient Technology*, Ⅲ, 1955.

Fowler, C. H., *The Wines of the Bible*, New York, 1878.

Frankfort, H., Kingship and the Gods, 1948.

Freedman, D. N., Prolegomenon to G. B. Gray, *The Forms of Hebrew Poetry*, New York, 1972.

Freedman, G. W., "Oral and Written Transmission·· Some Consideration," *Bib*, 53, 1972.

Freedman, D. N. "The Broken Construct Chain". *Bib*, 53, 1972.

Freedman, D. N., "The Chronology of Israel", in *The Bible and the Ancient Near East*, 1961.

Gelb, I. J., et al. ed., *The Assynian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago, 1956.

Geller, S. A., *Parallelism in Early Biblical Poetry*, Missoula, 1979.

Gemer, B., "The Rib–or Controvensy–Pattern in Hebrew Metality" in *Wisdom in Israel and Ancient Near East* Eassay presented to H. H. Rowley (VTS Ⅲ), 1955

Genvirtz, S., *Patterns in the Early Poetry of Israel*, Chicago, 1963.

Gordon, C. H., *Ugaritic Textbook*, Rome, 1965.

Ginsberg, H. L., "Hosea" in *Encyclopedia Judaica*, vol. 8. Jerusalem, 1971.

Ginsburg, H. L., "Hosea's Ephraim, More Fool Than Krave; A New Interpretation of Hosea 12:1–14", *JBL*

80, 1961.

Glueck, N., *Hesed in the Bible*, tr. A. Gottschalk, Cincinnati, 1967.

Glueek, N., *Rivers in the Desert*, 1968.

Gnuse, R., "Calf, Cult and King: The Unity of Hosea 8:1–13," *BZ* 26, 1982.

Goedicke, H., *BASOR*, 171, 1963.

Goetze, A, *Kultungeschichte des vorgniechishen Kleinasien*, München,1957.

Good, E. M., "The Composition of Hosea", *SEA* 31, 1966.

Gordis, R., "Hosea's Marriage and Message, A New Approach," *Hebrew Union College Annual*, 27, 1954.

Gordis, R., "Hosea's Marriage and Message, A New Approach," *HUCA*, 27,1954.

Gordis, R., *Poets, Prophets, and Sages, Bloomington*, 1971.

Gordon, "Neue Documente zum Verständnis von Hosea 2:4–15", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Lll, 1934.

Gordon, C. H., *Ugaritic Handbook*, Ⅱ, ––*Text in Transliteration*, 1947.

Gordon, C. H., *Ugaritic Literature*, 1949.

Gordon, C. H., *Ugaritic Handbook*, 1947.

Goshen–Gottestein, M. H., "'Ephraim Is a Well–Trained Heifer' and Ugaritic *mdl*," *Bib.* 41, 1960.

Gottwald, N. K., "Hebrew Poetry", in *IDB*

Gray, G. B., *The Forms of Hebrew Poetry*, 1972.

Gray, J., *The Legacy of Canaan, The Ras Shamra Text and Their Relevance to the O.T.*, 1957.

Green, A., *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, American School of Oriental Research Dissertation Series, Missonla, Mont. 1975.

Greenfield, Jonas, "The Manzeah as a Social Institution." *Acta Antiqua*, 1974.

Grether, O., *Name und Wort Gotles in AT, BZAW* 64, Giessen, 1934.

Harper, W. R., *Amos and Hosea, in International Critical Commentary*, Edinburgh, 1905.

Harrelson, W., "Knowledge of God in the Church", *Int* 30, 1976.

Hebert, Auberon, in *Time*, 1881, 29 Sept. 316; quoted in *Oxford English Dictionary*, Oxford 1971, vol. Ⅶ

Hillers, D., Covenant: *The History of a Biblical Idea*, Baltimore, 1969.

Hillers, D., *Treaty Causes and the Old Testament Prophets*, Rib Or. 16, Rome, 1964.

Hillers, D. R., Treaty–Curses and the Old Testament Prophets, Rome, 1964.

Hoffiner, H. A., "Symbols for Masculinity and Femininity: Their Use in Ancient Near Eastern Sympathetic Magic Ritualo", *JBL* 85, 1969.

Holladay, W. L., "On Every High Hill and under Every Green Tree", *VT* 11, 1961.

Hooke, S. H. ed., *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford, 1958.

Hubbard, David, A., *Word Biblical Commentary* (DS) vol. 31, Texas, 1987.

Huffmon, H. B., "The Treaty Background of Hebrew Yāda", *BASOR*, 81, 1966.

Humbert, P., *Opuscules d'ur Hebraïsant*, Neuchatel, 1958.

Johnson, A. R., "The Role of the King in the Jerusalem Cultus," *The Labrinth; Luther Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World*, S. H. Hooke ed., 1935.

Jolles, André, *Einfache Formen*, Darmstadt, 1969.

Koehler, L., "Archeologisches Nr. 22, 23," *ZAW* 46, 1928.

Kautzsch, E., ed., *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford, 1910.

Kidner, Derek , *The Message of Hosea*, in *The Bible Speaks Today*, Leicester, 1981.

King, J., *Amos, Hosea, Micah—an Archaeological Commentary.*

King, Philip J., *Amos, Hosea, Micah—An Archaeological Commentary*, Philadelphia, 1988.

Knaus, H—J., *Warship in Isnael*, 1966.

Koehler, L., and Baumgartner, W., *Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alten Testament*, Leiden, 1953.

Koehler, L. and Baumgartner, W., *Lexicon in Vetenis Testamenti Libros*, Leiden, 1958.

Koehler, L., *Old Testament Theology* London, 1957.

Kraus, H—J., *Worship in Israel*, 1966.

Kraus, H. J., *Worship in Israel*, Oxford, 1966.

Kuhnigk, W., *Nordwestsemitische Studien Zum Hoseabuch*, Rome, 1974.

Lames, E. O. *The Ancient Gods*, London, 1960.

Lewis, C. S., *The Screwtape Letters*, Bles, 1942.

Limburgh, James, *Hosea-Micah, Interpretation* Series, Atlanta, 1988.

Limburgh, James, *Hosea-Micah*, in *Interpretation*, Georgia, 1988.

Limburg, J. L. *Hosea-Micah*, Atlanta, 1988.

Lind, M. C., "Hosea 5:8—6:6 *Interp*, 38, 1984.

Lindblom, J., *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford, 1963.

Lohfink, N., "Hate and Love in Osee 9:15" *CBQ* 25, 1963.

Macalister, R. A. S., *The Excavation of Gezer*, Ⅱ, 1921.

May, H. G., "The Fertility Cult in Hosea", *AJSL*, 48, 1932.

Mays, James Luther, *Hosea* in *Old Testament Library*, Philadelphia,1969.

McCarthy, D., "Hosea XII 2: Covenant by Oil." *VT* 14, 1964.

McCarthy, D. J., "Hos. 12:2, Covenant by Oil," *VT* 14 (1964).

McKenzie, John L., S. J. "Knowledge of God in Hosea", *JBL*, 1955.

McKenzie, S. L., "The Jacob Tradition in Hosea XII 4—5", *VT*, 36, 1986.

Miller, P., Hanso, P.D., et al, ed., Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross, Philadelphia, 1987.

Monod, Jacques, *Chance and Necessity*, London, 1971.

Mowinckel, S., *He That Cometh*, 1954.

Mowinckel, S., *The Psalms in Israel's Worship*, vol. Ⅰ. ET, Oxford 1962.

Mowinckel, S., *The Psalms in Israel's Worship*, vol. Ⅱ. E.T, Oxford,1962.

Muilenburg, James "The Linguistic and Rhetorical Usages of the Particle Kî in the Old Testament," *HUCA* 32, 1961.

Muilenburg, J. "The Site of Ancient Gilgal", *BASOR* 140, 1955.

Ncebuhr, Reinhold, *Faith and History*, New York, 1949.

North, C. R., "The OT Estimate of the Monarchy", *AJSL* XLVIII, 1931.

North, F. S., "A Solution of Hosea's Marital Problems by Critical Analysis," *JNES* 16, 1957.

Noth, M., *A History of Pentateuchal Traditions*, Englewood Cliffs,1972.

Noth, M., *ZDPV* 71, 1955.

Noth, Martin, *The History of Israel*, tr. P. R. Acknoyd, New York, 1960.

Noth, R., *The Old Testament Interpretation of History*, London, 1946.

Nryht, G.E., *Biblical Archaeology*, 1962.

Nyberg, H., Studien zum Hoseabuch, Uppsala, 1935.

Nyberg, H. S., Studien zum Hoseabuche Zugleich ein Bectrag zur Klärung des Problems der allles-

tamentlichen Textknitik, Uppsala, 1935.

O'Conner, M., "The Rhetoric of the Kilamuwa Inscription", *BASOR* 226, 1977.

Ostborn, G., *Yahweh and Baal, Studies in the Book of Hosea and Related Documents*, Lund, 1956.

Parker, T. H. L., *Calvin's Doctrine of God*, 1959.

Paul, S. M., "The Image of the Oven and Cake in Hosea Ⅶ 4–10" *VT*, 18,1968.

Phillips, Harold Cooke and Mauchline, John, *The Book of Hosea*, *IB* Nashville, 1984.

Pope, M., El in the Ugaritic Texts, *VT* Suppl, Ⅱ, 1955.

Pope, M., *Song of Songs*, New York, 1977.

Pope, M. E., *Song of Songs*, *AB*, New York, 1977.

Pope, M. H., *Job.*, New York, 1973.

Pope, M. H., "The Saltier of Atargatis Reconsidered", in *Near Eastern Archaeology in the Twentith Century*, J. A. Sanders ed., New York, 1970.

Pritchard, J. B., *Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses Known Through Literature*, 1944.

Pritchard, J. B. ed., *Ancient Near East Text Related to the Old Testament* (ANET) Princeton, 1955.

Rad, G. von., "The Origin of the Concept of the Day of Yahweh", *JSS*, Ⅳ,1959.

Renaud, B., "Genèse et. unité redactionelle de Os 2," *Rev Sc Rel* 54, 1980.

Ringgren, H., *Israelite Religion*, D. green Tran., London, 1966.

Robinson, T. H., *Handbuch zum Alten Testament* (HAT), 1954.

Robinson, T. H., *Handbuch zum Alten Testament*, Tübingen, 1954.

Robinson, T. H., *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel*, New York,1923.

Rowley, H. H., "The Marriage of Hosea", *BJRL*, 1956.

Rudolph, Eg. W., *Kommentar zum Atlen Testament*, XIII/1, Gütersloth,1966.

Sackenfeld, K. D., *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible*, 1977.

Schaff, Philip ed., *Lange's Commentary on the Holy Scripture* (LCS),Michigan, 1960.

Schvenk , G., *Theological Dictionary of the New Testament* (TDNT), vol. Ⅱ,Grand Rapids, 1964.

Sellen, Ernst, *Das Zwölfprophetenbuch*, Leipzig, 1924.

Selms, A. Van, "The Southern Kingdom in Hosea", *Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid–Afrika Potchefstroom*, 1966.

Seow, C., "Hosea 14:10 and the Foolish People Motif". *CBQ* 44, 1982.

Sheen, F. J., *The Power of Love*, New York.

Skinner, B. F., *Beyond Freedom and Dignity*, New York, 1971.

Snaith, N. *Mercy and Sacrifice, A Study of the Book of Hosea*, London,1957.

Stuart, D. "The Sovereign's Day of Conquest". *BASOR*, 221, 1976.

Suzuki, Y., "Eschatological Negation of the Prophet Hosea in Terms of theTraditions of Jacob in Hos. 12",

Seisho–Gaku Ronshu, 18, 1983.

Szikszai, S., "King", in *IDB*, vol. Ⅲ.

Temple, William *Christian Faith and Life*, New York, 1931.

Thomas, W., "The root'hb 'love' in Hebrew", *ZAW* 57, 1939.

Thiele, E. R., *The Mysterious numbers of the Hebrow Kings*, Michigan, 1965.

Tohnson, A. R., "The Role of the King in the Jerusalem Cultus," *The Labyninth: Luther Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World*, S.H. Hooke, ed., 1935.

Tromp, N. J., *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, Biblica et Orientalia No.21, Rome, 1969.

Vaux, R de., *Les Institutions de l' Ancient Testament* Ⅱ, Paris, 1967.

Vuillenmier–Bessard, R., "Osée 13:12 et les manuscrits," *RevQ* 1, 1958.

Ward, J. M. Hosea, A Theological Commentary, New York , 1966.

Weiser, A., *Das Alte Testament Deutsch*, Göttingen, 1964.

Westermann, C., *Basic Forms of Prophetic Speech*, Philadelphia, 1967.

Westermann, C., *Basic Forms of Prophetic Speech*, tr. H. Scott,Philadelphia, 1967.

Wastermann, C., *The Praise of God in the Psalms*, Atlanta, 1965.

Wetenholz, J. and A., "Help for Rejected Suitors. The Old Akkadian Love Incantation MAD V8."

Orientalia, 1977.

Widengren, G., "King and Covenant" *JSS*, Ⅱ, 1957.

Wilson, A. M., *The Wines of the Bible*, London, 1877.

Wolff, H. W. *Hosea*, in *Hermeneia*, Philadelphia, E.T. 1974.

Wright, G. E., *Biblical Archaeology*, 1962.

Wright, G. E., *The Old Testament Against Its Environment*, London, 1950.

Yadim, Y., "Ercavations at Hazor," *BA*, 1959.

Yadim, Yigal, et al, Hazor Ⅰ, Jerusalem, 1958.

Yung, C. G., *Collected Works of C. G. Yung* (CW), London, 1977.

Zayadine, F. and Thompson, H. D., "The Ammonite Inscription from Tell Siran", *Benytus* 22, 1973.

Zimmerli, W., *Ezekiel*, *BK* ⅩⅠⅠⅠ/Ⅰ, *Neukirchen-Vlnyn*, 1969.

插圖目錄（圖置於第三一〇頁之後）

1. 異教祭壇
2. 香壇
3. 牛犢
4. 巴力的閃電神
5. 亞斯他錄
6. 站在牛犢上的巴力神
7. 青銅牛犢
8. 女神哺養二幼童
9. 示劍出土的神像
10. 夏瑣之迦南聖殿
11. 公元前十二至三世紀的烘麵包爐
12. 摶麵的泥偶
13. 牛負軛耕田的木雕
14. 寫於紙草上的婚約
15. 圍攻堅固城的浮雕
16. 西拿基立攻打尼尼微
17. 亞述的戰士與弓
18. 斷弓
19. 亞述的戰車
20. 提革拉毗列色三世
21. 撒縵以色三世
22. 撒珥根二世
23. 戰俘繫繩
24. 赫人頸上繫繩
25. 提革拉毗列色三世凱旋
26. 撒瑪利亞的建築
27. 矮牆
28. 石柱

29. 奠祭
30. 亞述王獻祭
31. 耶利哥的堅固城
32. 示劍城門
33. 撒瑪利亞城的地基
34. 獵人的弓與箭
35. 吹雙管笛的樂師
36. 擊鼓的樂師
37. 母親授乳
38. 提及「耶和華的殿」的信
39. 宴樂圖
40. 獸人共舞
41. 御宴
42. 戰俘娛賓
43. 油醡
44. 獅印
45. 象牙床
46. 獅身人面的象牙雕
47. 獅子的象牙雕
48. 獅牛相撲象牙雕
49. 法碼
50. 不公義的證明
51. 示劍的民房
52. 夏瑣的建築藝術
53. 夏瑣地震

序
——一個釋經者的反思

像大多數人的習慣，序是全書最後寫的一部分，好交代他研究和寫作的歷程。技術化一點的是提出要注意的地方；個人化一點的可以與讀者分享他的感受；二者並不需要嚴格分割，卻可以有不同的比重。

何西阿書是筆者第三本釋經書（不計爲中國農夫寫的教牧書信註釋：《得救、成長、事奉》），現在也是來到最後寫序的階段；回顧走過的路，他知道要走的路尚遠，心中卻是充滿無限的感謝，也許還帶著不少的自慚與惶恐。

釋經是一種相遇，無論是爲自己或爲別人釋經，都是人與永活永恆之神道碰在一起的經驗。沒有釋經者願意說他的相遇只是出於偶然；不是嗎？每天坐在書桌前十多小時，爲了一個看來簡單的希伯來文推敲良久，搬動巨大沈重的工具書不下十多次，左右比較，前後思量，爲了突然而來的干擾而懊惱，以爲有所發現，至終才知是此路不通，悵然若失；到一天工作完畢了，窗外已是漆黑一片，頸酸背痛；雖然整天辛勞可能只完成一兩節的經文，到底得來不易，頗有寓心的感受，怎能說這種相遇是偶然呢？帶一絲絲成就感走進浴室漱洗，預備就寢；就在刷牙之際，腦中電光火石，突然閃過剛才苦思不得其解的一個念頭，它把許多從書本搜集而來

的，卻是不能互相結聯的資料組織起來，使它們顯出一種新的關係，一個深層的意義網，急忙把口中的牙膏清洗，趕回書房把它寫下來。這種與神道碰個滿懷的相遇經驗，也許不會天天發生，它發生的時候卻極少是釋經者浸淫在研究、比較、推敲的時候，而是當他離開書房，也許是在洗澡，在菜市場，在與人談話，或是躺在床上的時候；簡言之，是當他不在意的時候，不是在他刻意透過研究來追尋，而是讓神道去尋找他的時候；對他來說，這種相遇又算不算是偶遇呢？

當然，這種偶遇與機緣沒有關係，在我研究何西阿書時，從來沒有偶然與別卷書的經文碰上頓悟的關係；偶遇的意思只是說，釋經者若有什麼眞實的發現，與其說這是他研究的成果，不如說是一種恩典來得眞實傳神。

* * * * * * *

那麼釋經者應用什麼方法來釋經？是學術性的？還是靈修式的？這是一個很古老，卻是十分眞實的問題，答案卻鮮有非此則彼那麼直截了當。這是我在研究何西阿書時思考最多的問題。

作爲一個公衆釋經者，他釋經的對象不是自己，而是別人，更準確地說，是教會。教會需要的是什麼樣的釋經呢？釋經者本身要具備什麼條件才能勝任？他的對象是怎麼樣的對象？經文、釋經者與受衆（教會），又是處於一個什麼樣的關係？

教會需要的是什麼樣的釋經？理論上說，自然是最好的釋經，包括第一流的學術研究，和

具深度的屬靈洞見與分析。現實卻是，就算我們有這樣的人才，教會恐怕也不容易一下子消納。不錯，最好的釋經必須具備一流的學術研究，和深度的屬靈洞見與分析，缺一不可。只具最精深的學術研究，我們頂多是現代的文士；單有屬靈的分析，我們不能分辨解經與解籤，不知什麼是從聖經讀出來，什麼是把私意讀入聖經去。二者具備了，它們能彼此輔助，使受衆能與神的道相遇。具深度的屬靈洞見，教會是能夠明白的，也急切等待的；但優等的學術研究成果卻是不容易消化了。不僅華人教會如此，恐怕全世界都是一樣。你怎樣寫上二千字，列舉三十個註解，來說明一個可能是抄錯的希伯來動詞，仍然能叫人興趣盎然地追讀下去？並且愈讀愈是徹然而悟？不要說是一般會友，就是學者吧，他若不正在研究同一問題，恐怕也不會自動地有這份耐性，特別是以現代知識遞增率來說，那是不符現實的要求——我對自己說。

那麼我們就不必要求學術，只管提出屬靈教訓就足夠了？如上言，非此即彼式的答案，很多時候正暗示連問題是什麼也還弄不清楚的。就以何西阿書來說，它的主題不錯是神的慈愛和認識神，這個問題爲什麼要用上十四章聖經來說明？原來它牽涉著既廣且深的文化、歷史、宗教、政治等問題，以及作者極豐富的象徵言語（亦即是神學及語言的研究），因此才能用不同的角度，在不同的層次來展示神的慈愛！但更重要的是，要何西阿書能對現代人說話，不斷重複「神愛我們」、「我們要愛神」，明顯地是無濟於事的，神是怎樣眞實地愛人，祂又怎樣受到人的傷害，完全在乎今日我們能否重尋神昔日愛以色列人的眞實景況，這景況就成了一面鏡子，反映出我們自己被愛的眞實景況，和我們是怎樣傷害祂的。這樣的了解，才能激勵人去愛

神，這就牽涉了學術的研究了。換句話說，具深度的靈洞見，很多時候是從學術研究再向前走而得出來的結果。這樣一來，誰能有釋經的條件呢？誰能勝任呢？——我問自己。

釋經者缺乏釋經的條件，大概可分先天與後天兩方面來說。

先說後天的。我所指的後天缺憾，基本上是指一種德性上的缺憾，那就是驕傲。釋經者多數有一心願：希望寫出一本傲視同儕、聞名中外、足爲後世學習的標準參考書，有時還暗暗稱自己的作品爲最後定本，或希望它是最後定本，不盼望在有生之年別人會寫出一本可以超越自己的書來。爲了達到這個目的，我們旁徵博引，竭盡所能。結果怎樣呢？要寫出一本傲視同儕的釋經書並不困難，因爲華人教會的釋經工夫連地基都未建立起來；六十六卷聖書中，由華人學者執筆而又稱得上是一個研究成果的，實在寥寥可數。只要選一本較冷門的，買上十本八本英文釋經書，甚至只選一本作藍本，編編譯譯，大概也可以寫成一本足以傲視同儕好多年的釋經書了。

要爲後世寫出標準參考書？很可能這是驕傲之尤。釋經界有一個頗殘忍的規律，就是釋經書的壽命相當短暫，能經得起半世紀的考驗而仍能屹立不倒的，非常少見。在何西阿書的釋經書中，比較具領導他位的，當然首推一九六五年出版，由窩夫寫的《何西阿書》（Hans Walter Wolff, *Dodekapropheton* I *Hosea*; zweite, verbesserte und erweiterte Auflage, Biblischer Kommentar Altes Testament, Band XVI／1, 1965），跟著有幾本英文的何西阿註釋書相繼出版，包括Ward（1966），Mays（1969），Andersen and Freedman（1980），窩夫的精彩

地方，幾乎盡現於後二者的註釋書內，至於在英語世界曾領風騷近半世紀的W. R. Harper（ICC, 1906）註釋書，已極少被提及。按近代知識遞增率的驚人速度來說，一本具一流學術水平的註釋書，它的可用壽命大概會減爲四分之一個世紀左右。

我們也許會問，聖經不是同一本聖經嗎？爲什麼有這樣急促的改變？讓我們以何西阿書爲例，提出兩個理由：何西阿是北國的先知，他的書內有好些用詞是在別的古籍找不到的；有兩個可能，一是他自己創造出來，如把兩個子音重複作加强語氣之用；二乃這是北方的方言，而我們對北國方言的認識幾等於零，有待古語文專家的努力。第二個理由是，何西阿書與考古學的關係非常密切。衆所周知，考古學的發掘工作進展十分迅速，出土文物多得很；但考古的研究卻是非常緩慢，希伯來大學收藏了很多掘出來的東西，卻是未加研究的，它們就像一個個封起來的謎團；有一天謎團給識破了，就會增加我們對何西阿書的認識；這都是下一本註譯書可以寫得好過現有的可能途徑。

爲了寫一本可作後世奉爲圭臬的釋經書，我們經常忽略了要爲這一代的人寫的迫切性。下一代有下一代的人才、資源，和要解決的問題，他們有責任也必會爲自己那一代來寫，而且非常可能地，他們會寫得比我們好，越俎代庖是不需要的。

「一定要爲自己這一代寫註釋書」——我對自己鞭策著。

說到先天性的缺憾，我們可以語言訓練和研究資料的缺乏作代表。稱之爲先天性，表明它是改善無期的。以前我有一個舊約的老師，以不肯收研究生著名，他認爲除非不做舊約研究，

要做的人必須具備三、四種古語文的訓練才能開始他的第一步，當然是在希伯來文、新約希臘文、古希臘文，和拉丁文之上另加的三、四種古語文，德文、法文之類更是不必提的了。這對華人學生來說，簡直就是噩夢連連；但對歐洲學生來說，卻不是不可能的，他們在中學時期很可能已經學會了二、三種現代語言，大學時代若是修古典文學，拉丁文、希伯來文和希臘文成了可能的研習對象，讀神學第一個學位時，他若有志從事舊約研究，又可以多學一或二種古語文，到做博士研究了，再學另外需要的一、二種，他就能擁有六、七種語文訓練，可以做第一手的研究了。筆者在劍大時有一位比利時的同學，懂七種古代及現代語語文，他卻是讀歷史的。

說到資料，東南亞缺乏一個像樣的圖書館，也是耳熟能詳的了。一個可做研究的圖書館必須能提供下列的研究條件：充足的藏書，包括古典的和現代的；齊備的期刊，包括專門學術團體的通訊；足夠的空間，讓研究員有私用的小間；有十五、六小時的開放時間；和現代資訊器材的聯繫，如圖書館本身資料的電腦化，和與別國圖書館的通訊聯絡網等等。不錯，這是一個理想的圖書館，只有外國歷史悠久的學府才能具備，但這不正說明爲什麼外國能出版理想的參考書嗎？

多年前筆者在劍大做研究，有一題目與導師的意見不合，他認爲是不可行，我認爲是可行，且相信那是最新的研究趨勢，他執意否決。一氣之下，我花了十天時間逐本翻閱幾百卷的《社會科學索引》，要證明我的看法是有根據的；工作緩慢得痛苦，十天工夫只查不及十分之一

的彙編。後得一美國教授指點，告之劍大圖書館有一項服務，可藉人造衛星與美國國會圖書館的電腦資料庫聯絡上，用電腦搜查；結果只花一小時多一點的時間，搜集了三十七篇專文題目是與我的研究方向相符的，其中一篇僅存於蘇聯的列寧圖書館；這樣的服務自然是昂貴的，學生要付十分之一價錢，約爲四百港元，校方付十分之九。若是以四百元來換取近一百天沈悶工作的成果，卻是便宜得出奇了（那時影印收費是港幣七毛錢一張）。

話得說回來，倘若有一天香港或台灣擁有一間能提供全備研究條件的圖書館，又有一個具備研究條件的學者出現了，釋經者又該怎樣工作？簡言之，經文、釋經者與受衆（教會）的關係是怎樣的一個關係？

我們必須承認，華人教會需要第一流的釋經書，不亞於外國教會的；儘管這些釋經書可服務的對象會非常有限，但果效是不能用數目來衡量的，能使用優質釋經書的人雖然是少數，這些少數卻肯定是可以影響多數的人，果效就不可限量了。

但釋經者仍得當現在的教會爲一個眞實的、整體的、有需要的教會來看，一個需要神話語的教會；不僅因爲教會本就需要聆聽教會的主要說的話，也是因爲現今華人教會所處的現況，他所處的社會在劇烈地改變中，教會面對著空前的挑戰，釋經者有責任爲教會展示出聖經原本要說的是什麼，對我們又有怎樣的信息，我們應怎樣互助互勉來學習跟隨它的指示——這是我寫何西阿書時的掙扎，一個既不具備研究條件的人，又活在沒有研究環境之內，卻是感受著呼召以賽亞的神不斷的自問：「我可以差遣誰呢？誰肯爲我們去呢？」去爲祂把聖經解明，去呼

召人起來愛祂。這個呼召我是聽到的，何西阿書的基本信息也有一定程度的了解，但怎樣把了解的信息向這一代人傳得明白，那是我最感困難的地方，因爲我是一個沒有研究條件，又活在沒有研究環境的地方中。在經文與教會之間，我感受著無能的煎熬。

我跟內子說，這本何西阿書寫得特別辛苦，她說我寫每一本書都是辛苦的，以爲我指的是每天十多小時的工作，和因此搞出大小各種毛病；我沒告訴她內心這種掙扎煎熬，一種常常要做，又知道自己是做不來、做不好的煎熬。

＊　＊　＊　　＊　＊　＊

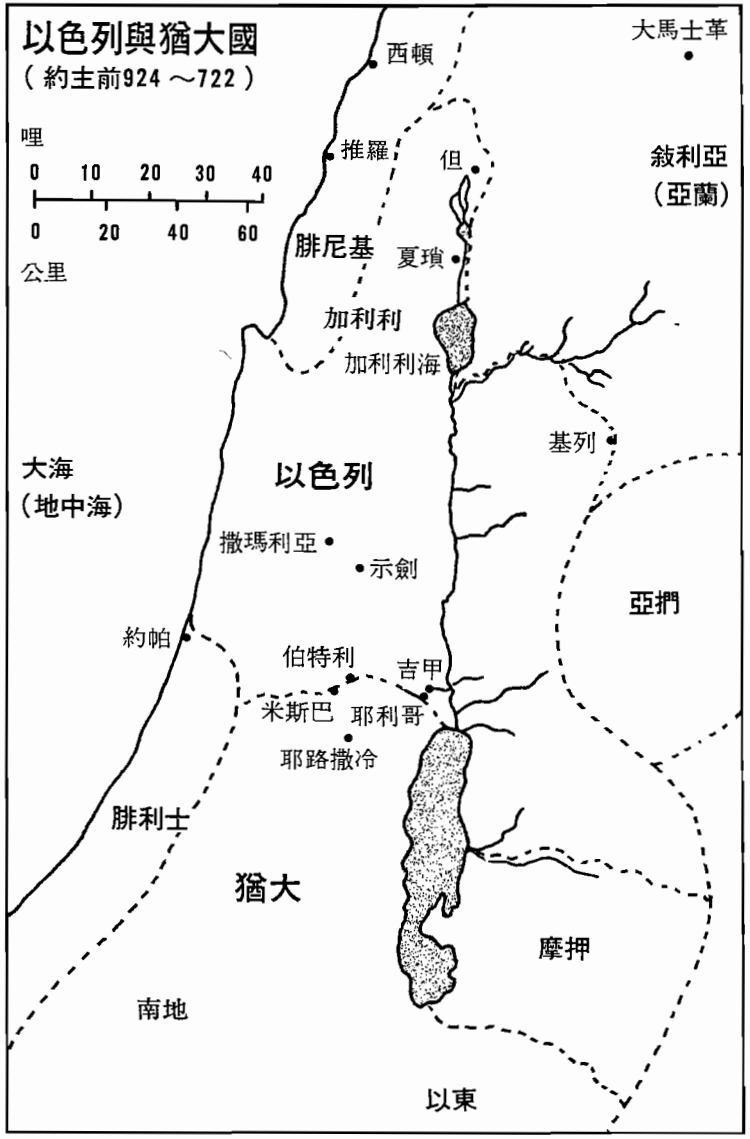
書到底是靠著祂的恩典寫出來了，我有責任把書的總體設計向讀者交代，儘管是簡單的。全書每一大段均是按六個步驟來寫：㈠歷史背景。本書沒有按意義來分段，因爲同一主題常見於書的各分段，如拜偶像的罪、政治及軍事的詭詐、審判和救贖，這些都是何西阿書的主題，作者卻不是循單線來發展它們的意義，乃是按著當時實際的需要向當代人論說，能明白它們的歷史背景，有助於正確了解先知的話。全書除了一到三章（論何西阿的婚姻）和六7～九19（論以色列一般情況）一段外，其他都能看出它的時代背景，由耶羅波安二世（四1～五7）起，到何細亞時代止（十1～十四8）。

㈡經文，每段均附上和合本的譯文，卻是儘量按照希伯來詩的結構來排列；㈢討論該段的文體、結構、單元的分段等；㈣逐節解釋，通常會先撮述該段的意義（有時是放在第三項），再逐句解釋，專用詞語、和合本的譯文、文法等問題均會討論，然後再解釋整節的意義；㈤整段經文的撮要，經過逐句逐節的解釋，容易只見樹木不見林，這段撮述有助整體的了解，再展開下一段；㈥現代意義，它一直是我看爲釋經最重要的一部分，是教會能聽到聖經信息的環節，我幾乎看之爲釋經的目的。

最後要交代的，是關乎音譯（transliteration）的問題。音譯表列於本書的首頁，本書絕大部分的希伯來文音譯均沒有音標（pointing）的，不單是母音沒有音標與古抄本相同，連分別不同的「b」、「g」、「d」、「k」、「p」、「t」、「h」、「s」也沒有（與近代部分學界的習慣相同）。只有討論同一字根，而不同音標可以讀出不同意義的詞語時，我們才寫上全部的音標。

能參與釋經工作是一種恩典，無論釋經者有多大的限制，他總是可以學習進步的，我正在努力。

導言：何西阿與他的時代


以色列與猶大國
（約主前924～722）
哩
0 10 20 30 40
0 20 40 60
公里
西頓
大馬士革
推羅
但
敘利亞
（亞蘭）
腓尼基
夏瑣
加利利
加利利海
基列
大海
（地中海）
以色列
撒瑪利亞
示劍
亞捫
約帕
伯特利
吉甲
米斯巴
耶利哥
耶路撒冷
腓利士
猶大
摩押
南地
以東

小引

假如耶利米是南國猶大亡國前最重要的先知，那麼何西阿應算是北國以色列末期最具決定性的先知之一。猶太人非常重視此本書，現代人用心閱讀此書，他的心弦亦會屢受震動。他會驚訝至尊榮耀的耶和華，竟常用如此濃烈的感情言語來向人表達祂的愛，和祂需要人的愛，因此不斷呼喚以色列子民回轉，不要移情巴力，不要在外邦的邱壇使祂蒙羞。眞的，祂有時確是使用「怨婦」的言詞來表明祂的「不甘心」，而表達的途徑竟是一個有時比耶利米更具悲劇性的人物：何西阿。只要我們的心靈還剩一條門縫是開向祂，都會給這種強烈的感情逼進，把隔開祂與我的心門轟掉，從此坦蕩蕩的開向祂，讓祂的愛來重建我們。

要讓何西阿書對我們說話，我們便需要花點心思去明白何西阿這個人和他的時代，明白他的歷史背景、政治、文化、宗教，以及經濟、社會、民生的情況，進而認識何西阿這個人，他的事奉、用的文體、語言等等。我們才可以聽到他說了什麼，和爲什麼這樣說。

不錯，此等工夫頗纏人，內容比較複雜，有時辛辛苦苦解說一大輪，卻未必有冀求的肯定答案；我們不必灰心，愈與經文掙扎搏鬥，就愈容易增加經文的清澈度，經文就愈有機會對我們說話。這種結果不是釋經者能直接促成的，他頂多只能權充嚮導，作一個指路標，然後祈求聖靈把讀者引到那個豁然開朗的境地，然後低首下拜說：「我們是無用的僕人……」（路十七10）。

I 何西阿書的歷史背景

何西阿是主前八世紀上葉在北國以色列作先知的，他的先知工作跟當時的政治和社會有著深不可分的關係。自從所羅門把王位讓給羅波安（九三一年）之後，國家就一分爲二：南國仍以耶路撒冷爲首府，北國則以撒瑪利亞爲中心。北國佔地較廣，民族成員又比南國來得複雜，以色列的國運一直受著兩個因素影響。地緣因素（參地圖）1：除了西面的地中海（大海）之外，她的西北有腓尼基，北面有敍利亞（亞蘭），東面有亞們，東南面與摩押接壤；而當時控制整個古代近東局勢的，卻是位處以色列東北的亞述。猶大因素：自從統一王國一分爲二之後，以色列與猶大就成了歡喜冤家，明爭暗鬥的事見於每一個層面。從存在的角度來說，南北國本來就是同根生，需要互助求存，每當外敵威脅加強，他們確是如此，但威脅減弱了，他們又回復競爭甚至是鬥爭的關係。這樣說來，以色列的國運與外邦和猶大國的關係就極爲密切，下頁附上的表對了解何西阿所處的歷史背景應有幫助。

A 政治情況

北國以色列雖由耶羅波安開始，國勢卻是由暗利開拓。聖經雖然記之不詳（王上十六23～28），但從考古和古籍的研究，知道暗利曾使以色列揚威外邦。以色列原以得撒爲都，暗利把它遷至撒瑪利亞（王上十六24），建有最堅固的城牆，王宮以精緻的象牙雕刻爲裝飾（王上二十二39）。對外，他的武功彪炳：就是暗利王朝倒下了，亞述史官亦稱以色列爲「暗利王朝」（The House of Omri）。考古學有名的「摩押石」，記載的正是摩押王米沙（Mesha）怎樣把摩押從以色列釋放出來，顯出暗利曾征服摩押[2]。在外交上，他與腓尼基結盟，加強自己的聲勢。可惜他的兒子在弱，媳婦耶洗別又慣性行惡，招來暗利王朝的傾亡。這是以色列國一段重要的歷史。

以色列與鄰國政權

巴勒斯坦		**米索不達米亞**
聯合王國		亞述（勢弱）
大衛 1000～961		
所羅門 962～922		
南北兩國		
		亞述但Ⅱ 935～913
		（國勢日強）
猶大	以色列	
羅波安 922～915	耶羅波安Ⅰ 922～901	

約沙法　873～849

約蘭　849～842
亞哈謝　842

亞他利雅　842～837
約阿施　837～800
亞瑪謝　800～783
烏西雅　783～742

暗利王朝
暗利　876～869
亞哈　869～850
（以利亞）

亞哈謝　850～849
約蘭　849～842
（以利沙）

耶戶王朝
耶戶　842～815
約哈斯　815～801
約阿施　801～786
耶羅波安Ⅱ　786～746
（阿摩司）
（何西阿）
撒迦利雅　746～745

亞述拿西普Ⅱ　884～860

撒縵以色Ⅲ　859～825

亞述勢弱

約坦（攝政）750～742
（以賽亞）　（彌迦）
約坦（作王）　742～735
亞哈斯　735～715

希西家　715～687
瑪拿西　687～642
亞們　642～640
約西亞　640～609
（耶利米）

約雅敬　609～598
約雅斤　598～597

沙龍　745

米拿現　745～738
比加轄　738～737
比加　737～732
何細亞　732～724
（以色列亡）

提革拉毗列色Ⅲ　745～727

撒縵以色Ⅴ　726～722
撒珥根Ⅱ　721～705
西拿基立　704～681
伊撒哈頓　680～669

亞述巴尼帕爾　668～627

巴比倫
拿布普拉撒　626～605

尼布甲尼撒　605～562

西底家 597～587
（猶大亡）
（以西結）

與何西阿有直接關係的，則是主前八世紀的以色列。何西阿書第一章告訴我們，他開始作先知時是「當烏西雅、約坦、亞哈斯、希西家作猶大王，約阿施的兒子耶羅波安作以色列王的時候」（1節），從上表我們知道烏西雅和耶羅波安二世是在差不多時期登基，因此何西阿應是在公元前八世紀中葉作先知。這時亞述深受國內問題困擾，敍利亞的勢力又日弱，無暇對外，猶大與以色列就能在平靖的氣氛下發展。在列強自顧不暇之際，碰巧南北國都是由較強的君主統治，且都是始於八世紀之始，即猶大的約阿施（八三七～八〇〇）、亞瑪謝（八〇〇～七八三），和烏西雅；以色列的約哈斯（八一五～八〇一）、約阿施（八〇一～七八六），和耶羅波安第二（七八六～七四六）。

第八世紀一開始，南北國就交惡。猶大王亞瑪謝雖曾征服以東，但在才能和實力上，他是不能跟以色列王約阿施比的，卻公然向以色列挑戰，約阿施率兵攻破耶路撒冷城牆，搶掠聖殿和皇宮，並把猶大人擄至撒瑪利亞，一時間把猶大踏於腳下。猶大的劣勢就是在烏西雅接續作王，亦不能擺脫耶羅波安二世的陰影。

毫無疑問，耶羅波安二世是耶戶王朝最強盛的君主，何西阿就是在這個政權之下作先知的。這時候，猶大臣服，亞述又自顧不暇，耶羅波安就積極向外發展，重新取得約但河東的控制權，又征服部分的敍利亞，包括大馬士革。阿摩司曾這樣暗示耶羅波安二世的戰功，說他攻陷了「羅底巴」（Lo-debar，和合本意譯作「虛浮的事」），和「加寧」（Karnaim，和合本亦意譯作「角」），此二城均爲約但河東控制著東西貿易路線的重鎮。以色列因此戰績而得享太平，可惜亦帶來社會極大的不義和剝削，爲同期之阿摩司先知强烈譴責。「以色列的聖所必然荒廢，我必興起，用刀攻擊耶羅波安的家」（摩七11）。同樣地，何西阿亦給他第一個兒子起名爲耶斯列，「因爲再過片時，我必討耶戶家（指耶戶王朝）在耶斯列殺人流血的罪，也必使以色列家的國滅絕」（何一4）。

這時期猶大國在烏西雅管治之下，國力如日中天，除了他們處於北國的陰影下，對外卻是屢建奇功的。他先後征服非利士和以東，於國內則發揮高明的行政管理，在南地（Negev）發展軍事與農業結合的殖民區，一方面是推展農業，增加生產；另一方面又能保護重要的貿易幹線。後來烏西雅得了痲瘋病，由他的兒子約坦攝政；他繼承父王的政策，還加强了耶路撒冷的防禦工事。

最後，讓我們說一下影響以色列至鉅的亞述情況。以色列和猶大享受的太平，在亞述王提革拉毗列色三世（七四五～七二七年）在位期間便終止了。提革拉毗列色三世是野心勃勃又有實力的軍事家，他掌握實權後，立刻開始亞述的帝國主義，擁有善於圍城攻城的將領；每拿下一城，即必把城中精壯的俘虜遞解他方，然後把城併入亞述的版圖；巴比倫在六〇九年攻下亞

述之前，差不多整個近東都歸入亞述勢力範圍之下。

提革拉毗列色三世第一次揮軍巴勒斯坦地是在公元前七三四年，攻陷非利士和加薩；第二次是在七三三年，目標正是北國以色列，取下夏瑣、基列，和加利利等地；翌年取下大馬士革和敍利亞（亞蘭）。在七二七年去世前，亞述王已把猶大、以色列、非利士、亞捫、摩押，和以東全變成每年納貢的國家。

B 宗教情況

要明白八世紀以色列人的宗教情況，和爲什麼這時期的先知（包括何西阿、阿摩司、彌迦和以賽亞，合起來稱爲第八世紀先知）這樣嚴厲責備他們，有幾個基本觀念是必須弄清楚的。

1. **初民的神觀**。無論是以色列人、古代近東其他民族，或任何地區的古民族，他們認爲神像人一樣，是有屬物的需要的。人的獻祭不僅是代表人的贖罪、感謝或許願與還願（人的需要），也是人以祭物來供應神的需要，這是人的責任。祭司是神的「佣人」，他的責任就是保證人獻上的，是符合神的所需，並且是以正確的方法獻上；由此產生整個敬拜（'abodah）的禮儀系統（ritual system）。要注意的是，初民了解的神是必須以正確的禮儀來敬拜的，以色列人所認識的耶和華也沒有基本上的不同，因此舊約的敬拜，即包含下列幾個重要的概念：「俯伏」、「屈膝」（hishtaḥavah）、「服事」（動詞'abad 或sheret）；和禮儀、儀節或典禮（'abodah）[3]。現代人不拘小節，只重「心靈誠實」的態度，對初民來說是不可思議的。「禮儀就是羣體或個人以外在形式來表達他們（內在）宗教生命的行動，他們是藉此來接觸神的」[4]。

2. **先知的責備**。只要略讀過何西阿書、阿摩司書、彌迦書或以賽亞書一遍，那裏充滿的都是譴責以色列人的宗教及儀節，尤以他們的獻祭爲然，八世紀先知是不是反對「有形宗教」呢？讓我們看幾節著名的經文：

> 「耶和華豈喜悅千千的公羊，或是萬萬的油河麼？……世人哪，耶和華已指示你何為善，祂向你所要的是什麼呢？只要你行公義（mishpat）、好憐憫（ḥesed），存謙卑的心與你的神同行。」（彌六7～8）
>
> 「我喜愛良善（ḥesed）[5]，不喜愛祭祀；喜愛認識神（da'at 'elohim），勝於燔祭。」（何六6）

爲什麼良善與祭祀不能並重？爲什麼認識神與獻燔祭不能共存？阿摩司一段話說得更透澈：

> 「我厭惡你們的節期，
> 也不喜悅你們的嚴肅會。

你們雖然向我獻燔祭和素祭，
我卻不悅納。
也不顧你們用肥畜獻的平安祭。
要使你們歌唱的聲音遠離我，
因為我不聽你們彈琴的響聲。
惟願公平（mishpaṭ）如大水滾滾，
使公義（ṣedaqah）如江河滔滔。」（摩五21～24）

阿摩司反對的不是宗教的外在禮儀，而是沒有內涵的外在禮儀；假如宗教是「以外在形式來表達（內在）宗教生命的行動」，沒有了宗教生命的外在行動就變得不可忍受了——這是八世紀先知一個共同的聲音，亦反映出八世紀以色列宗教的情況。

他們缺乏的，正是阿摩司在五24所表達的「公平」(mishpaṭ)和「公義」(ṣedaqah)，它們不是同義詞，英修訂本（RSV）把mishpaṭ譯作justice，ṣedaqah譯作righteousness，與和合本把二詞分別譯作「公平」、「公義」，是同樣不得已的，因爲近代人常用「公義」一詞，只具社會及道德意義，神學的意義是只在引申下才能浮現（如「神要求的公義需要落實在人與人的公平關係」等等），但在希伯來人的宗教思想，公義（ṣedaqah）先是指與神正確的立約關係，然後透過外面正確的行爲（獻祭，對人公平）表達出來；簡言之，公義就是符合神標準的狀況。叫以色列人整個宗教制度顯得荒謬和不可忍受的，正是因爲人已失去與神正確的立約關係，卻一個勁兒的以「千千的公羊、萬萬的油河」來假裝虔誠。

用現代人的情況來說，人若熱心種種社會公義的行動，自己與神卻沒有了正確的立約關係，他參與的社會公義行動亦只是現代版本的「千千公羊、萬萬油河」，同樣是不爲神悅納的。反過來說，人若只守著與神立約的個人關係，對社會不公義的事熟視無睹，他所謂與神的立約關係也是虛假的——公平與公義永遠是愛神與愛人的眞實聯合，「人在市集的行爲必須與他在聖所的態度相結合」[6]。

另一組八世紀先知共用的概念是ḥesed，用來斥責他們只有外在的禮儀，沒有內在的ḥesed。和合本在彌六8是譯作「憐憫」，在何六6作「良善」，英修訂本作stead-fast love, mercy, kindness等等。根本上說這是希伯來文最難翻譯的詞語，因爲它是整本希伯來文聖經最重要的詞語，含意極廣，沒有一個近代語文可以找到一個與它意義相等的同義詞。它是指到一種奉獻的（對神），和委身的（對人）愛，而這種愛是本於對神的認識（何六6），由立約而定規其關係，因此是本於知識（「認識神」）而越過知識，進入人的感情和意志（「好憐憫」）的，對人對神的態度；簡言之，ḥesed是包括全人的；神對人的態度常是以ḥesed來形容，人對人，和人對神，亦要以神的ḥesed作標準。

八世紀以色列人的宗教情況，就是人妄想藉著禮儀來代表或代替對神的愛，何西阿、阿摩司，和彌迦指出這是不可能的，神厭惡他們的節期與獻祭，正因爲此等宗教行爲完全沒有以愛

人、愛鄰舍作它的內涵，這是爲什麼上述三先知常把公義和憐憫連在一起來斥責他們的原因，因爲它們是分不開來的，它們屬於神的同一個的要求（摩五7；何二19；賽一21、27，九7；耶二十二15；全是把二詞連用）。

公義怎樣以神的標準爲標準，憐憫亦怎樣以神的要求爲要求，二者合起來就定規了以色列人宗教的準則，有內在的正確關係，也有外在的行爲模式。八世紀以色列人的宗教已經衰化成只有外在的活動，失去了內在的正確關係，這就是何西阿起而斥責他們的基本理由7。他的斥責亦成了歷代信徒的木鐸，特別對急變社會下的信徒。這是爲什麼何西阿書對我們是這樣重要了。

C 道德情況

羣體或個人的道德生活不是抽離獨立的，它與整體的政治、社會、經濟，和宗教觀有密切的關係，對八世紀的以色列人而言，尤爲如此。

1.從政治和社會的因素來說，北國以色列民族比南國來得多元化，外邦人特別多，其中尤以摩押人爲著（參王上二十14～15、17、19）8。加上以色列除了西面地中海外，其他三方位均與異邦接壤，在關卡觀念不强的古代社會，通商貿易和逃避天災人禍是民族混雜的重要因素。當然，我們沒有充分資料說明以色列人的道德生活必然比異族的高，但具有較高道德水準的摩西律例，對一個單元民族及宗教的羣體比較容易發生效用，也是眞實的。安德遜（Bernhard W. Anderson）指出何十一7a「我的民偏要背道離開我」，是具有很重要的社會因素，「偏要」是個被動詞，因此人要離罪歸神，單純個人的決志（「像新年立志要爲善」）有時是不成功的。事實上何西阿書大部分對人崇邪的責備均是「放在（社會的）生活處境」而發9。

2.第二個因素深深影響以色列人之道德生活的是經濟。八世紀初至中葉，猶大和以色列均處於優勢，控制了約但河東上下的貿易幹線，直達阿拉伯的北部；從海路航運來說，他們由內地到腓尼基的海岸和巴勒斯坦南端的紅海均有暢通的航線，經濟突飛猛進。經濟繁榮促使城市急劇發展，農村人口大批移向城市，造成農村衰落，「各處糧食缺乏……」（摩四6～11），這樣，兩三城的人湊到一城，結果帶來經濟急劇起飛的典型情況：富者愈富、貧者愈貧、不義不法的事滲透社會每一層面：「他們爲銀子賣了義人，爲一雙鞋賣了窮人；他們見窮人頭上所蒙的灰也都垂涎，阻礙謙卑人的道路，父子同一個女子行淫，褻瀆我的聖名。他們在各壇旁，鋪人所當的衣服，臥在其上，又在他們神的廟中，喝受罰之人的酒」（摩二6～8；另參五10～12，八4～6）。

何西阿描寫從上到下的犯罪生活更爲生動：「他們行惡使君王歡喜，說謊使首領喜樂。他們都是行淫的，像火爐被烤餅的燒熱，從搏麵到發麵的時候暫不使火熾旺……衆民也熱如火爐，燒滅他們的官長，他們的君王都仆倒而死，他們中間無一人求告我」（何七3～7）。

第八世紀先知總是要他們回想「耶和華公義的作爲」（彌六5），作爲回轉的動力。昔日

他們在埃及爲奴，向神呼救，神用祂的大能釋放他們，使他們成爲自由民。但看哪，昔日爲奴，今得自由，爲什麼今日自由的人反成了窮苦人的主子，昔日受逼迫的今日成了更殘酷的壓迫者。因此先知宣告，神的審判逼在眼前，祂來要行兩件事，由伯利恆而出的掌權者（彌五2～3）要刑罰經濟（及其他的）的剝削者（何十二7～8；另參同章1～2），祂也要爲受欺壓者昭雪，重建他們在立約羣體中合法的地位（參賽一27～28）。

3. 敗壞以色列道德生活最厲害的，還是因爲他們崇拜異邦宗教引起的。以色列原有的耶和華信仰已在迦南宗教的影響下變得軟弱無力，面目全非，以前學者認爲八世紀的以色列人主要是敬拜兩種異教：生殖宗教與巴力[10]；近代考古學的發現爲我們填補了不少空檔，使我們知道到底這些迦南宗教有多普遍[11]。

何西阿書一到三章雖然是記述先知悲慘的家庭生活，其背景卻是香火鼎盛的異教崇拜，和隨之而有的淫蕩生活（參釋經部分）。此等行爲不僅存於國內的巴力丘壇，膜拜生殖神與敬拜耶和華也混雜在一起（何二13，八4～7），他們不再能分別耶和華與巴力，事實上爲了許多現實的緣故，也不想分辨了。考古學家在撒瑪利亞發現一組有六十三件的陶片（稱作Samaria Ostraca），記載北國以色列在約阿斯和耶羅波安二世期間向王繳納酒與油爲稅的名單，納稅者的名字含有「巴力」者，與含有「耶和華」者，比例竟達七與十一之比[12]；與此同期的猶大國名單（如Arad Ostraca）[13]，卻沒有一人以「巴力」加在自己的名字上！

近代考古學家在古代近東發現大量與異教崇拜有關的遺物，不少是與八世紀以色列人的宗教生活有關的，其中包括祭壇、高地（爲異教崇拜之處）、柱子、偶像，以及亞舍拉[14]。

祭壇。希伯來文叫mizbeaḥ，其動詞字根是「宰殺」，爲獻祭以贖罪，與神修睦之處。希伯來人的祭壇是放在會幕或聖殿內，但異教祭壇全是在空曠之處，在以革倫發現的大批異教祭壇，從常見的方型有壇角的（參王上二28～35），到圓型的都有，大小高矮不一，日期約爲公元前七世紀前後。何西阿曾說：「以法蓮（指以色列）增添祭壇取罪，因此，祭壇使他犯罪」（何八11）。祭壇原是爲除罪而設，以色列人反因增添異教祭壇而加增自己的罪。

高處。或作高臺（bamot）；高崗，是迦南宗教常用作敬拜祭祀之用，位處高地；與之相連的聖物有祭壇、柱像，和高大的樹。聖經常以「高崗上，各青翠樹下，立柱像和木偶」（王下十七10；耶十七2；何四13）代表他們拜偶像的情況；又因爲此等異教常與神妓公開宣淫有關：「你向淨光的高處舉目觀看，你在何處沒有淫行呢？」（耶三2；另參士四6；何四13）「高處」正代表了以色列人在宗教與道德敗落的記號。

柱子。希伯來語是massebah，和合本多譯作柱像。原來這以石爲基本材料的柱子有多種用途，包括紀念先賢、標示地界、誌慶勝利，和祭祀（指出神祇顯現的地方）[15]，到了八世紀，柱像已經與異教崇拜不可分，爲何西阿斥責：「以色列人也必多日獨居，無君王，無首領，無祭祀，無柱像，無以弗得，無家中的神像」（何三4）。隨著他們經濟繁榮，拜偶像之風愈熾，到一地步富足與崇邪成了以色列自招滅亡之道：「以色列是茂盛的葡萄樹，結果繁多，果子越多，就越增添祭壇；地土越肥美，就越造美麗的柱像。他們心懷二意，現今要定爲

有罪。耶和華必拆毀他們的祭壇，毀壞他們的柱像」（何十1～2）。在撒瑪利亞和夏瑣（於加利利湖以北）地區發現的柱像，主要是與異教崇拜有關[16]。

偶像。可分兩類，以木、石、或金屬雕刻出來的，叫pesel；熔鑄而成的，叫massekah；二者均爲第二誡命所禁（出三十四17）。北國以色列卻似乎從立國之始便與偶像結下不解緣，他們爲了防止以色列人返回耶路撒冷敬拜，耶羅波安一世便在伯特利和但鑄造牛犢作爲他們的神（王上十二26～33），他的兒子亞哈更在撒瑪利亞建立巴力的廟（王上十六32）；這也是耶戶血洗暗利家的地方（王下第十章）。可惜耶戶自己仍然拜伯特利和但的金牛犢（王下十29～31）。到了何細亞時代，差不多所有迦南的偶像都可以在以色列人的宗教生活找到一個位置（王下十八4，二十三），從星象、太陽崇拜，到種種以動物爲形的偶像都有[17]，其中尤以在八十年代於撒瑪利亞北部發掘出的牛犢，及圓徑達七十呎祭祀場至爲重要。

牛犢在巴力宗教一直是代表著能力與生殖力，耶羅波安一世在伯特利和但鑄造的金牛犢是用來代表耶和華的，到了何西阿時代，它已經成了耶和華的代替品，實質上卻是膜拜巴力。爲此，何西阿在他有名的「浪子之篇」（何十一章）這樣說：「以色列年幼的時候我愛他，就從埃及召出我的兒子來。先知越發招呼他們，他們就越發走開，向諸巴力獻祭，給雕刻的偶像（pesilim，複數）燒香」（何十一1～2）。他又說：「從前以法蓮（指以色列）說話，人都戰兢，他在以色列中居處高位，但他在事奉巴力的事上犯罪，就死了。現今他們罪上加罪，用銀子爲自己鑄造偶像（massekah）……有人論說，獻祭的人可以向牛犢親嘴！」（何十三1～2）。牛犢是代表巴力呢？還是代表耶和華？對何西阿來說，都沒有分別，它們都是代表偶像，都是破壞耶和華立下的盟約，何西阿爲此傷心欲絕。

亞舍拉。亞舍拉是個母神，一九八五年在台多（Tel Dor，於以色列境內）發現用泥塑的亞舍拉是個懷了孕的母神；大多數發掘出的亞斯他錄神像（見圖5），均特別强調她的胸脯、授乳、生殖等等特徵。在烏加利經文（Ugaritic Text，即Ras Shamra）[18]，亞舍拉是迦南父神巴的妻子。到了南北國時期，亞舍拉成了巴力之妻，在猶大和以色列同樣盛行。亞哈娶的腓尼基妻子耶洗別是信奉亞舍拉的，亞舍拉在以色列的地位與她有莫大關係，當時她供養亞舍拉的先知達四百人之多（王上十八19）。在猶大國，瑪拿西曾把亞舍拉的神像供奉在耶路撒冷的聖殿（王下二十一7）。值得注意的是，亞舍拉神像多是以泥或木頭雕塑而成，保全不易，加上舊約聖經用好幾個不同的詞來代表亞舍拉，顯出含意難以確定。彌迦先知說的「我必從你中間拔出木偶」（彌五14），「木偶」即爲亞舍拉（複數）；而被不同學者指出爲代表亞舍拉的聖物，包括杖、雕刻的木柱、平滑的木柱、杖上的三角、十架、雙斧、樹、樹樁、祭司的髮式，以及木刻的偶像。這樣一來，我們儘管不能確知亞舍拉代表的是什麼一致的形象和意義，她曾遍受以色列人膜拜這一事實，似是可以確定的。

再者，從聖經記載亞舍拉與崇邪的關係來看（例王上十四23；王下十三6，十七16，二十一3；賽十七8；耶十七2；彌五14），加上亞舍拉是生殖的神，亞舍拉崇拜與公開宣淫恐怕也有關係。

由上觀之，以色列人道德的敗壞就是與他們的政治、社會、經濟，和宗教生活是有極密切關係的；這種關係幫助我們了解：(1)何西阿責備以色列人敗壞的生活，不僅是道德家之言，它們有著政治、社會、經濟，和宗教的含意，而隱藏在背後的一個大原則，就是他們破壞了與神立的約。因此何西阿書的教訓不只是道德上，更是神學上的。(2)何西阿責備的罪既具深厚的社會和神學意義，悔罪回歸之路就包括了個人的立志和羣體的更新。就是這樣，它對我們這一代信徒有著很適切的關係，也是包括個人和羣體兩個層次。

II 何西阿這個人

關於認識何西阿這個人，釋經家有兩種偏頗的態度。一種認爲我們按何西阿書提供的蛛絲馬跡，可以描繪出先知的生平事蹟，甚至是他的心理繪圖[19]。其動機是可以了解的，我們都盼望略窺如此重要先知的心路歷程；但努力的方向有時容易強迫經文說多過它能說的。

另一種認爲何西阿書完全不能告訴我們任何關於何西阿的事情，較極端的甚至認爲前三章也是不能告訴我們先知的家庭和婚姻狀況，因此何西阿書告訴我們先知的生平事蹟是「幾等於零」[20]。這還算是近代何西阿書釋經家頗普遍的看法[21]。這是實事求是的態度，但也許是太實事求是了，到一地步是何西阿書明顯地告訴了我們先知的實際經驗，也因著自己的立場而拒絕承認。說到底，我們總不能以爲整整十四章一百九十七節的何西阿書，是一點都不能告訴我們有關先知任何事情吧！這不是現代人對什麼是事實的共有標準。有時某國政要隨便說一句話（如江澤民的「井水不犯河水」），論政者立刻抓著來大作文章，還可以作上幾個月呢；目的就是想從那一句話找出背後的意義和事實！那麼一百九十七節的何西阿書起碼有四、五百句話，何西阿本人不可能跟他說的話是完全沒有關係的。

介乎二極端之間的，是相信我們的確不能從何西阿書描繪出他完整的生平事蹟（因爲先知不是在標榜自己），但他說了的，卻是透露了一點關於他這個人，他的家庭悲劇，他對神、對以色列國的看法。這種較中肯的態度亦是不少重要釋經家的立場[22]。

A 出身

我們對何西阿的出身知道得很少，第一章1節只交代了他作先知的時間，就是烏西雅作猶大王，耶羅波安作以色列王的時候；而他是備利的兒子，就是那麼多。我們不知道他什麼時候出生，家鄉在何方，未作先知前他是幹什麼的，後來又是在哪裏蒙召，爲什麼蒙召，蒙召後有沒有接受過先知或祭司的訓練，若有，他是接受誰或哪一傳統的訓練，若沒有，何西阿書與先知傳統那樣親密的關係又是怎樣來的[23]。這些問題都沒有直接經文的指引，但部分問題卻是可以從本書找到一些線索的。

我們沒有足夠資料證實何西阿是出於哪一支派，不管是猶大[24]，是以薩迦[25]，或是以法蓮[26]。可以肯定的只是：何西阿是成長及工作於北國以色列。理由如下：

1.何西阿對北國以色列的歷史極爲熟悉，包括鄰國對以色列的野心，本國各利益團體的陰謀，北國歷史遺留下來的嚴峻問題等，有關這些問題，我們在解釋經文時才一一交代。

2.何西阿對北國以色列大小城鎮十分了解，書中常提及的有王宮所在的撒瑪利亞（七1，八5及下，十五5、7，十三16）；伯特利的祭祀中心（四15，五8，十5，十二5）；東面的米斯巴和西面的他泊山（五1）；在約但的亞當（六7）；基列（六8，十二11、12）；示劍（六9）；吉甲和伯特利（四15，九15，十5、15，十二11）；基比亞和拉瑪（五8，十9）[27]；卻從沒提及耶路撒冷或任何其他猶大國的城市。

3.何西阿對以色列人在宗教生活的敗壞，和社會道德的解體，體會特別深刻，尤其是耶和華宗教怎樣被當權者利用，以致完全被歪曲。何西阿描寫這些事時（如爲上者認許的以人爲祭），故意寫得不那麼明顯，最可能的原因就是因爲他是活於北國以色列，是在惡勢力範圍之下，到以西結被擄到巴比倫時，就非常直接大膽地指出了。何西阿對事件的描寫可能是不夠清楚的，但對以色列人犯罪得罪神和人，卻是直言不諱，特別是爲國家保護的宗教階層，和在上執政掌權的，他稱他們爲愚蠢的鴿子，往返於東北和西南——亞述和埃及——尋求棲身之所（七11）。

只有生於斯長於斯的人才能對以色列有這樣深刻的描寫，而描寫的又是帶著如斯濃烈的感情，加上何西阿書常混雜了北國的地方方言，亦可證明他是以色列人。阿摩司很可能是南國的人，他對以色列的描寫就沒有何西阿那份熟悉與投入的感情。

B 作先知的時間

我們說過何西阿是在烏西雅和耶羅波安二世分別作南北國之王的時候作先知，但實際上是哪一年蒙召，或開始傳道的呢？我們也可以推敲出他的先知工作是在什麼年代完結的呢？若能解決這些問題，我們就大略認識何西阿工作的歷史背景，這對明白何西阿之講道（四～十三章）有著決定性的作用。

從何西阿書提供的線索，我們相信何西阿作先知的時期，開始時是不會遲於在公元前七四三年（即耶羅波安二世主政的末期），結束先知工作大概是撒瑪利亞淪陷的時候（即七二一年）。試舉理由如下：

第一，何西阿書一開始就提到神要討「耶戶家在耶斯列殺人流血的罪，也必使以色列家的國滅絕」（一4）。這事件在七四三年發生了，故何西阿應是在此年或之前開始作先知。耶羅波安二世被殺後，以色列國陷於一片混亂，他的兒子撒迦利亞接續作王，不到六個月就給沙龍殺了篡位，沙龍在位一個月，又給迦底的兒子米拿現殺掉，展開極殘酷的屠城（「擊殺城中一切的人，剖開其中所有的孕婦，都因他們沒有給他開城。」王下十五16）。米拿現向亞述納極重的貢項，借助亞述之力來保他王位；但作了六年的王，他就由兒子比加轄繼位；兩年後比加轄被利瑪利的兒子比加所殺，接續作王。這時亞述強盛，而以色列國勢日衰，亞述王提革拉毗列色三世攻打以色列，奪去八個城鎮和俘擄其中的人民，以色列亡國的命運是不能扭轉了（參

王下十五8～31）。

比加爲了自保，改投敍利亞（亞蘭），與她結盟，是爲有名的「敍以聯盟」（Syno-Ephraimitish Alliance），敍利亞早欲染指猶大國，敍王利汎便與以色列王比加聯手，攻打猶大國，這是至爲重要的戰役，何西阿曾經有提及（五8）。

第二，還有一點可知何西阿作先知的時期，是在七三三年之前的。按何西阿書的記載，基列在何西阿作先知時期仍在以色列版圖之內（五1，六8，十二11），但七三三年基列已被亞述攻陷，不在以色列管轄之下。

第三，何西阿信息的發展，與上面敍述的政治發展情勢是十分吻合的。何西阿開始作先知的時候，亞述還是相當弱（參前表），以色列尚能偏安，經濟發達，國內眞正的問題是典型的經濟繁榮的問題：財富失衡、經濟剝削等；國外威脅仍未成形（參二5及下，9及下）。但不多久，情況就急劇下滑，不法之事增多（四2，五1，七1），驚惶的首領四處求助（五13，七11，一二1），政治無能與陰謀浮現（七9，八8，十3，十三9），宗教與政治領袖知法犯法（四8及下，五1，九15），國內陷入一片混亂驚惶的狀態，因爲這時正是亞述開始實現她霸權主義的時代，亦是提革拉毗列色重振亞述聲威的時代。到本書最後一部分（十～十四章），以色列在亞述的侵略下，已顯出極度的混亂與無助，亡國的陰影籠罩全地（十5、6、7、14、15，十三1～3、15～16；另參二2、3、23）。

總括上述，我們知道何西阿開始作先知的時候是不會遲於公元前七四三年或之前（至於比七四三年早到什麼時候，我們沒有資料判斷），而結束作先知則是七二一年之前（即撒瑪利亞淪陷）。這段時間以色列上下都處於亡國的陰影下，外敵聲勢日隆，而國內各階層的領袖又軟弱無力，更悲慘的是人民信心全然崩潰，爲了自保，他們什麼都嘗試，卻沒有一樣有效，什麼都做得出來，惟獨重歸耶和華一條路沒有考慮，何西阿是在這樣的時代向以色列人發出至柔至哀的呼聲。

C 社會地位

到底何西阿是屬於北國以色列哪一個社會階層的呢？我們沒有直接的線索可追尋，但下列問題倒是可以推敲一下的。第一，他是屬於先知階層嗎？我們知道在北國猶如南國一樣，先知可以是一種職業，受僱於皇室或地方領袖，成爲當地頗有勢力的一階層[28]。就此意義而言，何西阿書沒有半點跡象顯出何西阿是屬於這一階層。若是像耶利米那種孤獨先知，不與職業先知爲伍，何西阿可能是其中一員；但我們也要注意，何西阿書四～十三章有些言論是似「獨白」多於是「講章」，意思是說，有些講話是沒有現場聽衆的。

何西阿屬於祭司階層嗎？這是可能的，卻也是沒有明證的。何西阿可能是屬於受僱的祭司階層，因爲他對祭司的積弱瞭解得太深刻了，宗全是個「行內人」的洞察，不是泛泛的討論（參六7～七2）。但也要留意，他對皇室的罪也是瞭如指掌（五1～14），卻不能因此說何西阿是皇室成員，因爲他顯然不是。雖是這樣，我們仍然覺得何西阿就是不曾以祭司爲職業，

他對整個祭祀制度的認識和定罪（四13及下，六6；八11～13，十，和十三1及下），不僅是超越當時一般人能了解，也是比與他同期爲先知的阿摩司爲深，那麼他與祭司階層必有某種密切的關係[29]。

最後，從何西阿對國內國外政治了解的深刻來看，何西阿並不似是普通的老百姓。在現代社會，只要人肯關心時事，就是老百姓也可以明白國內外的政治歷史及政局取向；在沒有傳播媒介和論政雜誌的古代社會，庶民根本沒有渠道知道這些事情的，更不用說解釋了。他們能知的，頂多也是當地事件的道聽塗說，但何西阿書所論的，不僅與列王紀上下的歷史配合得天衣無縫，其宗教和道德含意（即歷史的解釋）更是深刻得很。

何西阿對整個政局的批判是分開國內與國外兩條線進行，而二者之錯皆源於宗教的衰敗。他指出治國之道不在軍備或聯盟，而在歸向神，及與神重建盟約，以色列卻背道而行，這就構成他們雙重的政治犯罪。在國內，列王背棄爲王的神聖職務，只懂得玩政治手段，行使陰謀，在以色列末期，二十年內發生四次政治暗殺，謀朝篡位，只有一次是由子繼父，接續作王，但不久又被人暗殺了。何西阿指出這樣的國家，這樣以牛犢代替耶和華的以色列國是必亡無疑的（八5～6），他對這種混亂及嗜血的政權，斥責之聲亦是最強烈的（八4～13，十3及下，七1～7，八7及下）。他無懼地申明，當時沒有一種領袖（包括政治的與宗教的）是配稱領袖，而整個民族的生命力都消耗淨盡，外敵豈會不把握機會來攻打以色列呢？以色列已經成了「人必自侮然後人侮之」的典型例子了。

從外交政策來說，何西阿同樣本於宗教理由來指出他們爲什麼像隻愚蠢的鴿子，往返於埃及和亞述求庇佑，結果先後受這二主子的羞辱。他們爲什麼忘記強國之道是歸回耶和華？正因爲他們忘記了王權是出於耶和華，以爲是出於人的勢力，走去投靠亞述，結果以色列的王位就受亞述左右，竟由亞述派一個傀儡皇帝坐在位上（米拿現，王下十五17～20；何細亞也可能是這樣的王）[30]。好了，這時國內另一反對勢力不能接受這安排，他們又走去埃及求幫助，國家前途就在利益集團的分裂下斷送了。

這些認識與批判均不可能出於一介莽夫的以色列老百姓，何西阿必然是個有相當社會地位，與政界和宗教界有密切的接觸，但同一時間又因他的言論不受歡迎（如南國的耶利米），他便處身權力架構的邊緣了。

D 對象

何西阿的言論有些雖像獨白，但大多數仍是有眞實的聽衆或讀者的。能認識何西阿書的對象，對了解何西阿先知這個人仍是有一點幫助，他的對象在某個程度來說，亦可以指示出他當時活動的範圍及層次。

如上言，何西阿的言論與以色列的國運有密切的關係。這觀察若是準確的話，十到十四章應是屬於以色列末期，且是在撒瑪利亞發出。但若按四到十四章作爲一「講道集」來看，它的對象就是北國以色列，而特別針對政治和宗教的領袖，只有小部分是論猶大國的。

以北國整體爲對象的，多是用「以色列」、「以法蓮」，有時則簡單地用「你」作開頭的言論，如二3、4，四1、15，五1、8，六1、4，九1、5、7，十9、12，十一8，十二10，十三4、9～13，十四1～8。從寓意的角度，神對何西阿說的話（論娶不忠之淫婦），也是對整個以色列人而發的（一2，三1）。對個別階層的論述，最尖銳的是：祭司（四4～5，五1）；皇室（五1）；對撒瑪利亞、伯特利（八5，十15）；和猶大（六4、11）。

不過我們不應排除一可能性，就是何西阿並不是眞的對著一個眞實的羣衆來說話，像五1，就不大可能當時是有一羣聽衆，裏面有皇室、祭司，和庶民站在一起聽他講道。但以何西阿對皇室行事的熟悉程度來看，就算這一段話（五1～7）原是寫出來，他大概也有渠道使他所寫的達到預定的對象那裏去。我們相信何西阿原屬以色列國一個頗重要的人，後來因其言論而得失權貴，至終可能落到沒幾個跟隨者，與南國末期的耶利米相仿。司徒爾特（Douglas Stuart）還說何西阿的言論很可能在南國有更多的聽衆，因爲北國亡後，南國的人才知道他一直說的是應驗了[31]。

E 婚姻

不管記述何西阿婚姻一段是否屬於較後期的作品（一～三章）[32]，何西阿的婚姻對了解何西阿書的信息是非常重要的。不錯，一到三章存有不少難解的問題，像誰是歌篾？她是婚前不忠？還是婚後才如此？第一章與第三章的婦人是同一個呢？還是兩個人？他的兒子是從何西阿生的還是私生子？還有，到底何西阿娶淫婦一事，是眞有其事？還是一種寓意的寫法？有些問題不容易找出確定的答案，但明顯地何西阿書的主旨是藉著先知不幸的婚姻生活來指出不忠的可怕後果，此後果不僅發生在不忠者身上（被棄），也同樣使不忍捨棄的戀者（十一8）受傷害，這種前無古人的體會不能憑空而有，除了先知必須「先受其害」，他是完全不能明白的[33]。

讓我們先處理一到三章引起的問題。歷代解經家都深受何西阿娶淫婦一事困擾，認爲神不可能出爾反爾，叫先知做一件祂明令禁止的事（利二十一4、13、14，禁止祭司娶寡婦、離婚的，或妓女）；就是神眞是這樣命令，何西阿又聽從，他娶妓女一事必使何西阿失去一切公信力，說什麼都沒有力量了。於是釋經家提出許多理由來解決這個困難，包括：

(1)何西阿娶淫婦只是一寓意，非眞實的事。但第一和三章明顯地是記事體，沒有寓意的味道。

(2)歌篾只是犯了屬靈的淫亂（如拜巴力），不是眞的淫婦。但就算只是拜巴力，他們的祭儀與淫行是分不開的，先知書記述甚多，不能開脫。再說，歌篾若是婚前拜巴力，何西阿不可能不知道；若是婚後才改拜巴力，則她是與何西阿結婚，此種轉變在古代近東妻子爲丈夫產業的社會，似乎較不可能。

(3)歌篾只有淫亂的傾向，幸未及亂。這種說法太過勉强，何西阿就因爲妻子的某種傾向，

卻未付諸實行而陷於痛苦深淵？甚至因此拒絕承認自己的兒女[34]？

其實整個問題都是出在我們不能接受何西阿娶淫婦這事情上，何況這件事是出於神的命令，我們若不按自己的觀點來衡量，把整件事重新放回以色列末期的情況來看，它就不是那麼不可思議了。很多學者指出在以色列末期，淫亂的迦南宗教極其盛行，不單信仰耶和華的猶太教深受蠶蝕，事實上按舊約的倫理準則，它已經使以色列女人盡成淫婦；因此，何西阿娶淫婦一事，問題已經不是一個女人的道德問題，而是整個以色列族都已背棄耶和華，都成了「淫婦」，亦即是一章2節的「'st-znwnys」，它不是指屬靈淫亂，而是指眞實的淫亂。

到底以色列末期淫亂之風有多盛？爲什麼說以色列的女子都是「淫婦」？原來在迦南宗教影響之下，一個女人在新婚之夜仍能保持童貞女身分的，非常不容易。窩夫（H. W. Wolff）引用許多歐陸學者的研究，爲我們描繪了一幅叫人吃驚的圖畫，可以簡述如下。

1. 迦南淫亂的宗教已滲入以色列的耶和華信仰，何西阿書亦有記載（四13、14）。
2. 在此影響下，童貞女把自己獻給迦南的生殖神，與陌生人性交懷孕，藉此表示神已賜福她，可以生養衆多，造福宗族。此行爲是一生一次的，也是在婚前履行的；間中亦有爲還願而多做一次[35]。
3. 另些女人充當巴力神廟的神妓，與進香客行淫，視爲宗教責任[36]。
4. 亞瑪力人的風俗看來亦對以色列人有影響（參利十九29），《十二使徒遺訓》的猶大十二2說：「按亞們人的風俗，少女出嫁前要坐在城門口爲妓女」。而箴言七13及下的「還了我所許的願」，似與此有關。
5. 經學者認爲耶弗他許願獻第一個遇上的人爲燔祭，事實上就是獻處女爲祭（士十一33、37及下）[37]。

在一個淫風如此盛行的時代，何西阿娶淫婦爲妻儘管會對他構成無可估計的傷害，這件事本身可能還是頂「自然」的呢！以現代人的想法來猜度歌篾是不是眞的淫婦，看來是不需要的；第一和三章的記述與當代情況是完全的吻合，惟其如此，何西阿娶淫婦爲妻所代表以色列人整體的背道，和爲夫者的不忍捨棄，信息的感力就十分强烈，叫人喘不過氣來。

有了這個基本概念，我們可以不必再討論何西阿妻子是不是淫婦的理論（因爲釋經書及期刊專文在這方面的討論已夠多了[38]），我們接受何西阿書字面的意義，相信何西阿娶的，就是何西阿按耶和華信仰所判斷的淫婦。但他的婚姻生活又是怎麼一回事呢？一至三章明顯地是從不同的角度來寫，第一章的何西阿是以第三人稱出現：「耶和華初次與何西阿說話，……於是何西阿去娶了滴拉音的女兒歌篾」（一2～3）；第三章的何西阿是以第一人稱出現：「耶和華對我說，你再去愛一個淫婦……我便……」（三1～2）；而第二章則是論悔改與回歸[39]。釋經家大多相信第一章是傳記[40]，第三章是自傳，且是接著第一章而繼續記述何西阿的悲慘遭遇（三1的「你再去愛一個淫婦」顯出是連接第一章的）；第二章是插入的「信息大綱」。

我們相信何西阿的蒙召，不是以「娶淫婦」爲始，他蒙召作先知，就是要傳像第二章那樣的信息，嚴厲地責備以色列遍地行淫，背棄與耶和華立的聖約，把整個北國變成一個龐大的妓

院，並且宣告了耶和華的刑罰（二2～15）；但同一時間，何西阿亦宣告了耶和華不捨的愛情，呼召他們回歸（二14～15），應許要潔淨他們（二16～20），和再愛他們（二21～23）。

這個信息沒有人聽，耶和華做了一件非常的事，祂要何西阿娶滴拉音的女兒歌篾爲妻——一個參與巴力崇拜的淫婦。不久，歌篾給他生下第一個兒子和一個女兒（二孩的出生年日可能是極接近的，參一6）。之後，耶和華做了一件更「不近人情」的事，祂要何西阿給他們取一個沒有父親願意爲兒子取的名字，大的叫做耶斯列，表明神的審判即要臨到以色列；第二個叫羅路哈瑪，意思是不蒙憐憫。大約過了三年左右的時間[41]，歌篾又生下第三個孩子，取名羅阿米，意思是「非我民」，生子而要取一個宣佈斷絕關係的名字，我們可以想像何西阿痛心的情況。

看來歌篾並沒有因爲有了孩子而改變她的淫行，她繼續昔日放蕩的生活。純從第一和三章的記載，我們不知道歌篾是怎樣離開何西阿的，但從以色列人休妻後她若改嫁，後又爲人拋棄了，前夫是不能再娶回她的[42]（申二十四1～4），何三1說何西阿後來「再去愛一個淫婦」，釋經家均同意此「淫婦」即第一章的歌篾，我們可以推論出當初歌篾是自己離家出走的。就這樣，她便離去了，留下何西阿，也留下何西阿不曉得要怎樣處理的三個孩子。

歌篾背棄婚約，不理自己的丈夫，不理自己的孩子，甚麼都不管地去尋找自己的快樂，結果反爲自己所愛的遺棄，耶和華卻要何西阿再去愛她；是一種嚴厲的仁慈嗎？是現世報嗎？她的故事太像浪子的故事了（路十五），也許應說是「浪母歸家」吧。

無論怎樣，耶和華的命令，和歌篾的歸家，對何西阿來說，都是過重的十字架——但除了透過十字架，人怎能明白神的愛呢？除了透過痛苦，人怎會有任何深切的體會？除了身受罪惡帶來的打擊，人怎會明白罪惡的荒謬？不錯，何西阿受的苦難是外人無法了解的。但他由苦難生出的同情，也是外人模仿不來的。苦難是眞實的，但在何西阿而言，他也看到外人看不到的一面：神對人的激情，那份「不是因爲什麼」（not because of），卻是「就算是這樣」（in spite of）的愛，一份完全無悔無改的愛情。正因爲是這樣，何西阿書激發的希望（二14～23，六1～3，十一8～12），也是舊約罕見的，大概只有耶利米和以賽亞二先知能比擬。何西阿的希望是從他的傷口散發出來的——他的傷口爲我們描繪出耶和華愛的輪廓，使我們能認識，使我們能回應——都在一個受傷的戀者的十字架上。

Ⅲ 性格的成長與信息

何西阿書不像耶利米書那樣，它沒有足夠的資料給我們追溯或描繪何西阿的心路歷程，它沒有供人窺視內心世界的個人哀歌，亦極少記載先知自己的遭遇與感受。他好像是一個透明人，由他發出的悲與愁、絕望與希望，就是神的悲與愁、絕望與希望，簡言之，就是神道（dbr-YHWH）的悲與愁、絕望和希望。

A 性格與信息

無可置疑的，何西阿書是舊約感情最濃烈的一本書，它雖沒有直接記述先知內心感受的說話，整組信息仍然留下很多個人的資料給我們思考，這些資料與他的信息是分不開的，合起來，我們看到一個人的性格怎樣可以被煉淨提升，達至近乎三稜鏡通透的地步，讓神對人的感情可以透過他投射出七彩的光譜，也讓人能看出神對人的愛不是平面的，就如光線也不僅只有光與暗的分別，它有著種種強弱高低，就如光線是蘊含著不同的色調一樣。

我們說何西阿像個透明人，意思並不是說他像一片玻璃那樣的透明，而是像三稜鏡一樣的透明；他的性格就是一座三稜鏡，不是一片玻璃，他的透明度是由家庭苦難鍛鍊出來的。光透過玻璃仍是「平面」的光，就像神透過一些沒有性格或性格沒有給鍛鍊的人射出來，只有減弱了光度，卻不能叫人對光有多一點的認識一樣。有性格而被神鍛鍊了，他就愈像一座通透的三稜鏡，人可以從他身上撫摸得到神的愛。

何西阿書前三章的家庭悲劇，必須按後面十一章信息那濃得化不開的愛惡之情來了解；同樣地，後面信息的精髓亦只有透過經歷破碎家庭的何西阿，才能感受其搏動的心脈。兩部分若是分割了，聽命娶淫婦的何西阿就只像個沒有感情的機械人（「沒有性格」），後面的信息亦只泛濫著沒有血肉的激情。

B 柔剛調和的性格

何西阿是很具想像力，心思細密，感情濃得化不開，又極重關係的一個人——一種很典型的女性性格（feminity）；同一時間，他的心胸曠達，熟悉歷史與社會的發展，不畏權勢，不能容忍詭詐與枉法，拒絕跟隨潮流，就是逆著羣衆也不能背棄良心——一種很典型的男性性格（masculinity）。這兩種性格在他的身上均能充分發展，達到平衡的和諧，從一個程度而言，亦加增了他對苦難的敏感度。

我們怎樣知道何西阿是具有這樣的性情？經文解釋部分會較細緻分析，但這裏單讓我們從何西阿書用的比喻作例，試看他是多重關係的一個人；同時又提綱挈領地列出他無畏地面對墮落領袖的勇氣，而二者又是怎樣交相連結的。

1. 從書中比喻看

貫串全書的是兩個重要的比喻，分別述及神和人的關係，除了一到三章外，還有：神是丈夫，民是妻子；神是父母，民是叛逆的兒女（十一1～4，參十一10）；此外，神是農夫，民是受訓練（和合本作「馴良」）的母牛犢（十11）；神是遠足者，民是曠野的美葡萄（九10）；神是捕鳥者，民是愚蠢的鴿子（七11）；神是醫生，民是受傷而不懂得求治的病人（十四4）；神是賜下蔭庇與保護的，民是醒悟者（十四7、8）。先知更從動物界取喻來描寫神：神如獅子（五14，十一10，十三7～8），如豹，如母熊（十三7～8）。植物與自然界

亦可比喻神：神如香柏樹（十四6），又像春雨（六3）、甘露（十四5）。

用來比喻人的，亦有陰柔陽剛的兩面：人像患病的人（五13，十四4），像個老人（七9），又像春情發動的野驢（八9）；他的愚昧像誕生下來不懂事的胎兒（十三13），像隻倔強的母牛（四16，參十11），又像無知的羊羔（四16），像四處奔命的鴿（七11～12），像一羣鳥（十一11）。從自然界取景，人像葡萄（九10），像酒（十四7），像園子（十四7）；又像詭詐的商人（十二7）。從家庭取喻：人的淫慾像燒熱的爐，烤著的餅（七4～7），半生不熟（七8）；像折斷的弓（七16）；其短暫像朝露、雲霧，又像場上的糠粃（十三3）。

2. 從信息看

豐富的比喻是因爲何西阿有過人的文學修養嗎？抑或他深刻的屬靈經歷使他裏面積壓著過濃的感情，隨便碰到什麼都成爲抒洩申訴的材料？而多層次的感情更需各種比喻來說明？再說，這樣廣闊的取材區域，豈不能反映出他活動及關注的範圍，豐富的內心世界，和鮮明活躍的性格？讓我們再看上面遍佈全書每一章的比喻，是要帶出一個怎樣的信息？且讓我們單引用斥責權貴的言論：祭司因敗壞被神棄掉（四4～15）；皇室因悖逆終必如鳥陷網羅（五1～2）；地方首領與宗教領袖一起行淫和嗜血（六7～11），他們如强盜，如賊（六9～七2）；以法蓮因與外邦結盟，招來全民陷於死亡（七8～八3），整個祭祀制度與皇宮都成爲惹神怒的中心（八11～14）。

面對以色列人民的背道行淫，何西阿像慈母面對犯法而被判刑的親兒，肝腸寸斷；但面對帶頭犯罪的政治和宗教領袖，何西阿則怒吼如獅；他細緻敏感的觸覺並沒有讓溫情氾濫軟化，反因體驗的深刻而更不留情地斥責；像耶利米一樣，何西阿也是一個能保持著慈愛與公義、絕望與希望、現實與靈性極其精妙平衡的一個人。我們一定會問：他到底是怎樣獲致這種平衡的？

3. 從經歷看

何西阿一生必定經歷許多事，對塑造他的性格有直接的關係，聖經沒有記載，我們也無從知曉。僅從記於一到三章的家變，我們相信對他性格的構成有非常巨大的影響力，到一地步，他一生的信息均與此經驗有著不可分的關係。我們不必管何西阿到底是婚前就知道歌篾是淫蕩的女人，抑或婚後才知道，這個不要緊；要緊的是他願意從神的角度來解釋這個悲慘的經驗：「你去娶淫婦爲妻」（一2），並本於這個角度來了悟神對人不忠的感受。悲劇還不止於此，叫人不能忍受的，是神要用他的親生兒女作實物教材，以喻以色列民的景況：祂要何西阿爲大兒子起名叫耶斯列，以喻審判即臨；二女兒爲羅路哈瑪，以喻不蒙憐憫；小兒子起名叫羅阿米，以喻非我民。哪一個爲父的可以對仍在母親懷中哺乳的嬰孩咒詛，宣告與他斷絕關係？用廣東人的方言來說，哪一個作父親的可以對剛生下來的嬰孩吼叫：「我唔錫你」（「我不疼你」）、「你唔係我個仔」（「你不是我的兒子」）；他做了什麼，以致父親要這樣對他？

當然，我們可以推敲說，因爲何西阿發現這些孩子是野孩子，是歌篾與人通姦而生的，因此拒絕他們；但請留意，何西阿書前三章從沒有半點跡象顯示先知是棄絕歌篾，他爲什麼要否

認（disown）自己的兒子？我們還有理由相信何西阿再娶歌篾（三1），是本於何西阿不能忘情於這個曾離他而去的女人[43]，他爲什麼要這樣對待三個幼小的生命，給他們起這樣的名字？我們實在沒有更好的解釋，只能接受第一章字面的意義：這是出於耶和華的命令：「給他起名叫……」（4、6、9）——這眞是叫人震驚的命令啊，何西阿卻照著辦了。當中必然有交戰、掙扎，甚至是與神討價還價，我們都無從知道。我們只知道他是照著辦了。何西阿若能再去愛歌篾，他必然也愛這三個孩子，神爲什麼要與他爲難，要爲孩子起這樣決絕的名字？能追尋的理由只有一個，那就是愛。

4. 愛與奉獻

是愛叫他不能忘情於歌篾，也是愛叫他能從無情的歌篾頓悟到人的無情對神造成的傷害，至終豈不也是愛叫他體會到無情的人惟一的歸路，就是愛的道路？這正是何西阿書能從絕望的現實看到一線希望的關鍵！何西阿是從愛一個不值得愛的女人，明白到神愛一個絕不可愛的人是怎麼一回事。但何西阿也能預早知道愛的要求有時是會大過人能負擔的嗎？包括了自己的孩子？我們不知道他經歷了什麼掙扎才明白過來，要緊的是他明白了，又接受了，爲自己的孩子取了不是自己孩子的名字——對神做出了完全的奉獻。

華人教會了解的奉獻是非常個人性的，是只有自己與神之間的事情；這種個人性的了解在教牧界尤爲普遍，認爲奉獻作傳道只是自己的事，有時連妻子也不必算在內。作傳道的男人衣著言行自然有作傳道人的榜樣，作妻子的卻可以是花枝招展，四處串門子，說閒話；我們可以解釋說作傳道的是我，不是她。這些可能是小事，但到一個地方政局有變，個人性的奉獻就顯出種種弊端來。今天香港與台灣多少傳道人撇下無牧的羊羣，不是用「孩子在西方受教育較理想」爲理由？這個藉口已經升格到「神聖諭令」（divine sanction）的地位，是人人均已接受，又無人敢提出批判的理由，一句「爲了孩子」就成了移民的堂皇理由。我們不問：「你怎知道神要你的孩子在西方受教育？」不問：「神呼召你作傳道，怎知祂的呼召不也包括你的妻子和兒女？」不問：「每一代的人都說爲了下一代的緣故而外移，而要到什麼時候才能有人肯爲這一個地方、這一代的人來奉獻？」到底奉獻只是包括自己選擇職業的權利，還是如約書亞的誓約：「至於我和我家，我們必定事奉耶和華」（書二十四15）？不是當作匾額來裝飾屋子的牆壁，卻是在耶和華面前全家與神的立約？不是當作無時間性、無地區性的允諾，而是像約書亞一樣，以一個特定的子民作服事的對象——直到有清楚明確的轉移對象？

把兒女也奉獻給神，一定比把自己奉獻給神更困難，亞伯拉罕獻以撒一事可以說明（創二十二1～19）[44]，何西阿更是個鮮活的例子。

是不是這種澈底的奉獻使何西阿明白神愛的長闊高深？又使他能從絕望中看見希望——完全是出於神的希望？是不是因爲他毫無保留的奉獻，使他個人生存的焦慮減至最弱，因而使他成爲一個更完全的人？一種不因個人得失的焦慮而只讓單一性向發展；反因完全的奉獻，內心有充足的空間讓自己的個體化（individuation）過程得以完成，使他生命的地平線廣闊，能容得下整個民族？進而能體會神的感受？這是值得花點心思研究一下的。

C 楊格的個性發展論

按楊格（C. G. Jung）的個性發展論（individuation process）[45]，每個人內心都有男性和女性的兩種傾向，不僅從生物學的意思說每個人都有男女性荷爾蒙的分泌，也是表諸心理活動上，如態度及感情；他稱男性內心的女性傾向爲anima，女性內心的男性傾向是animus。

這種對性因子是經多年代接觸異性（先是父母）發展出來，好能指導人做出適當的回應，以及明白和接受異性；就此意義而言，它是具有很高的求存價值。

人的個性發展若是平衡的話，男人個性中的女性傾向，和女人個性中的男性傾向，均有機會藉人的意識及行爲表達出來。相反來說，假如男人只容讓他的男性表達，他裏面的女性傾向就一直被壓制在無意識層，不得發展，這是爲什麼外表陽剛化的男人，內心通常都是很脆弱，並且具有喜歡屈服的傾向。反之亦然。

楊格說，「每一個男人內心都有一個永恆女性的形像，不是這個或那個女人，而是肯定地是有女性的形像……一個由歷代女性沈澱於他性格內的形像，……它是男人會熱愛或憎厭（某個女人）的主要原因」[46]。女性則從她的父親開始發展她的永恆男性形像，此形像在很大程度下也決定了日後她熱愛或憎厭哪一類男人。

在個性發展上，人先受家庭的影響，然後是學校、社會、文化，和傳統等。這些經由父母、老師，和朋友的要求，會抑止或幫助他組合他的自我（selfhood）[47]。外在因素若是有利

他的發展（即沒有强制要求），他就能發展出一個完整的和平衡的自我，是一個完整的人，男女性向均得以在意識層活動中表達出來；但這是一種理想，現實環境鮮有如此完滿的。

現實環境要求我們不斷認同傳統的價值，小時候是父母，在學校是老師，長大後則是社會和文化傳統。這等要求有時對人的自我表達形成壓抑，男性不敢表達他內心女性的傾向，女性不敢表達她的男性傾向，壓抑大到一個地步，是可以誘發自我反叛的行徑，見於很多變性人的心理個案。

但大多數人是尋求更有意義的符號來幫助他的個性發展歷程，小時候可能是童謠、神仙故事、遊戲；長大了則是宗教、文學、藝術，或參與不同的社團，楊格認爲人是永不停止尋求更佳之意義符號的，這應是爲什麼他那麼重視宗教價值[48]，也是爲什麼我們覺得他的個性發展論可以引申來解釋何西阿的原因。

要自我能完整地成長，首先他需要讓裡面潛伏的自我原型（archetypes，參註47）有充分發展的機會，讓它們能從無意識層（包括人不自覺的思想、慾望，及行動）提升到意識層；第二步則是由楊格所言的「超越功能」（transcendent function）幫助他組合意識層不同的相反傾向，達到完整的地步，其中自然包括男性和女性傾向在內了；超越功能正是使自我原型能體現的力量。

個性發展的歷程是怎樣的呢？楊格把它分作四個階段[49]：(1)孩提期：由出生到發育期，由與父母的關係發展出來；(2)青年期：由發育至三十五歲左右，與父母、師長和友伴關係發展出

來；(3)中年期：由三十五或四十歲開始；(4)老年期：多指退休後，楊格在這方面沒有什麼研究。就何西阿的情況，讓我們只注意第三階段的中年期。

人在三十五到四十歲期間，他的社會生活一般說來應算是安定下來，職業上有某個程度的成就，有了家庭和兒女，他可以安頓下來開始他下半生的生活。

但在心理上卻非如此，這時期他面對很多的人生問題，是以往沒遇上過，現在也沒預備好去應付的。昔日青年期，人需要花上幾近全部精力來叫自己適應外面的世界，在社會上開拓自己的位置；現在大多數的目標已經達到，昔日看爲重要的，現今因已擁有而變得不是那麼重要，他需要把精力轉向內心世界，解決裏面的問題。

是什麼問題呢？楊格說是屬靈的問題，是關於人生價值、意義、方向等。此等問題可以透過宗教來解決，另一些人則透過文化或藝術來成就[50]。無論透過什麼途徑，他必須正視這時期的心靈需要，它是人生最大的挑戰之一，應付不好，下半生就毀於這關節上。這也是爲什麼需要尋求精神治療的多是在中年期的男女（楊格的診治個案，超過三分之二是中年人）。

中年人很多時候發現自己失去生命的熱誠、願意冒險的意欲，和承擔的勇氣，只感到生命的空虛、無意義，和意志消沈，皆因舊的目標已達，新的方向未立；價值與意義的消失造成中年心靈一個很大的眞空狀態，他對什麼都提不起勁了。

應對之策不能隨便找一樣事情或活動來填補，它必須具有深層意義，能把生命地平線推廣，足以叫他知道下半生要往什麼方向發展才成。他若能找得到這個屬靈意義，此時他的心理發展就達至成熟，一個不是「以自我爲中心」的自我，因爲自我遠比自我中心的我（ego）爲大，「個性發展並不是把世界摒諸門外，乃是把世界擁抱在自己懷中」[51]。

讓我們總括楊格的個性發展論，然後看能否用它來解釋何西阿。

每個人的內心均有好多種組成精神界的原型，其中包括男性和女性傾向在內；人需要讓它們充分發展，然後再組合，完成一個平衡的自我。在孩童及青年期，人會把全部精力放在爭取自我獨立，和在社會上開拓他的位置；到了中年，此等目標已達，他開始意識到要爲下半生尋找一個具深層意義和遠大方向的需要，能成功的，他的下半生就能積極投入新的路向，不計代價；反之，他會感到無意義和消沈。

用楊格這個模式來解釋何西阿，最大的問題是我們不知道何西阿的年歲，更不必說什麼事情是在什麼年齡階段來做。但這個缺憾不是叫人一籌莫展的。首先，楊格只把人生分作大概的四個階段，每個階段沒有嚴格的年歲畫分（以心理發展來說，也是不可能作出嚴格的年歲畫分）。譬如說，他指的年輕時期是到三十五或四十歲，基本上是以三、四十年代人能在北歐社會建立事業的年歲來畫分。到了今天，人明顯地可以更早在社會上建立自己的事業，因此他描寫中年期的困惑，在今天就會在四十歲之前出現。再者，感到需要注意人生深層意義與方向，與年歲固有密切關係，與個人經驗亦不容忽視（如宗教上的蒙召經驗，這是楊格承認的）。這樣說來，楊格的個性發展論與年歲的關係，不及與個人經驗的來得重要。若然的話，我們是可以用它來解釋何西阿的，雖然我們不知道他結婚的年齡，從他作先知超過四分之一世紀的時間

來看，我們起碼可以說他的工作和信息不全是在「青年期」完成的。

D 個性與信息的結合

何西阿是舊約最能見出男性與女生傾向成熟地發展和組合的先知之一，除了上面列舉他使用的比喻既有陽剛的獅子，亦有偏向陰柔的如春雨晨露、胎兒與鴿子，和他的信息既是心思細密，又剛直獨立之外，最能顯出二性在他身上達至完滿組合並能充分發揮的，莫如他感情的表達；他完全無懼於表達自己眞實的感情，愛到情濃，何西阿可以用上最柔情百轉的言語，讓我們引用一些最熟悉的經節：

以法蓮哪，我怎能捨棄你；
以色列阿，我怎能棄絕你！
我怎能使你如押瑪？
　怎能使你如洗扁？
我回心轉意，
我的憐愛大大發動。　（十一8）

我用慈繩愛索牽引他們，
　我待他們如人放鬆牛的兩腮夾板，
　把糧食放在他們面前。　（十一4）

但眼看著全國上下行惡，特別是首領的愚昧，他就狂怒不能止息：

你這祭司，必日間跌倒，
先知也必夜間與你一同跌倒，
　我必滅絕你的母親。
我的民因無知識而滅亡，
你棄掉知識，
　我也必棄掉你，
　使你不再給我作祭司。
你既忘了你神的律法，
　我也必忘記你的兒女。　（四5～6）

何西阿女性的溫柔慈祥，與男性的剛強憤怒，是完全植根在他蒙召的先知意識，此意識又透過無私的奉獻而能落實在他的性格內，成了一種貫徹始終的行動指引系統。我們雖然不完全

知道他是幾歲蒙召，又是在哪一年警覺到蒙召爲先知是包括了他的婚姻和兒女，但年分顯然是不重要的；重要的是他有這個意識，又按此意識而行。用楊格的說法，何西阿是在奉獻這行動來體現生命的深層意義，並以此來擴闊生命的地平線，使他的自我能廣闊得足以容下自己的民族，和神對此民族定下的旨意。生命在此擴充的容納量下，他愛他的妻兒，但他更愛耶和華和自己的同胞，正因爲他能愛耶和華，和耶和華旨意中的以色列民，他的愛就能被提升，更能愛常人覺得不能愛的歌篾；在再愛歌篾的過程（用十五舍客勒銀子贖回她，要她獨居等等），何西阿終於明白：淫亂的以色列人也可以在同樣的情況下重歸耶和華，因此在同一段論贖回歌篾的經文，何西阿說：「以色列人也必多日獨居，無君王，無首領，無祭祀，無柱像，無以弗得，無家中的神像」（三4）。這是爲什麼在黑暗混亂如以色列亡國前夕的情況下，何西阿仍能併發出愛與希望的原因：黑暗與希望，混亂與愛情，就這樣便在何西阿書描繪的愛圖中，成了畫面的光與暗，畫面的暗影並不是獨立的主題，它只是襯托出光明的璀璨和勝利；而這幅愛的圖畫之所以能振動歷代信徒的心弦，皆因這幅圖畫是何西阿以生命爲畫筆，以神的愛爲顏料，又是以他自己的眼淚來調和，然後才畫出來的。

E 一種特別的愛情

我們還要探討一下，性格被煉淨的何西阿是怎樣傳遞神的愛？到底那是一種怎樣的愛？爲什麼我們說何西阿傳講的，是人可以撫摸得到的愛？是從來沒有人能傳講得那樣具體生動，又

溫暖感人？

以色列人了解的神是一個典型的人所了解的神：祂不錯是慈愛，祂的愛卻是有條件的，只有當人遵守祂的律法，不做這些，不做那些，祂才會愛你；你不聽命，祂就執行刑罰，不給這些，收回那些，有時還會拿起刑杖來施行審判；因此基本上祂是審判官，非常有力可畏。

以色列國末期的人受了迦南宗教的影響，他們了解的神就加上一層異教的色彩，祂仍然是拿著刑杖的審判官，但祂是有需要的（參ⅠB1），祂需要人的供品祭物；祂的需要成了人可賄賂祂的途徑，只要按時獻上祭物，履行宗教的責任，人一切不法的行爲就可以扯平，祂仍要按時降下秋雨春雨，賜福給他們的葡萄園和牛羊。

以色列末期的人更受到錯誤神學的影響，認爲他們是神的選民，與祂立有盟約；人有時犯罪也許是在所難免，只要到廟堂上香認罪，祂仍然要守約施慈愛。祂不是高高在上，威嚴可畏的嗎？人一時的放縱算得了什麼？何況全世界的人都是這樣做的，祢要我怎樣？祢不會這樣小氣吧！

簡言之，以色列末期的人所了解的神，祂是審判官，一個有需要的審判官，一個高大威猛、不計較小節的審判官。事實上，以色列人在這時期所了解的神，正是自然得像小孩子了解的嚴父；或更準確的說，祂就是浪子了解的父親，還是一個不管在外頭吃了什麼苦頭都不懂得歸家的浪子（四9～10，七7、8～10，十三15～16；比較路十五17～18），一個無論什麼時候歸家他都不會介意的父親。小孩子不會明白自己的行爲是可以傷害父

親的，正如不忠的妻子不能想像自己的行爲是會傷害戀慕她的丈夫一樣。

何西阿卻能明白，這是他過人之處，也是他的悲劇。

他朝夕對著的妻子是別人的情婦，家中的兒女又像陌生人一樣，抑或先知在自己的家才是眞正的陌生人？妻子不當他是丈夫，兒女也不當他是父親，他的家只是一間旅館，妻兒只是房客，而他在自己的家只是個陌生人，日日受著痛苦的煎熬——這正是耶和華在以色列人中的實況！

痛苦的歲月終於使何西阿明白一個道理：愛情就像一把兩刃的利劍，可以刺透戀者的胸膛；那麼耶和華豈不是同樣受祂所愛的以色列人傷害？這是以色列人從沒想過的；原來耶和華不僅是個威嚴的審判官，祂也是個受傷的戀者。

新約的浪子比喻是只記述浪子的際遇和說話，父親是緘默的；舊約的「浪子比喻」是只記述父親的感受和說話，浪子是緘默的；我們若把二者拼合起來，就成了一幅完整的「歸家圖」，有父親的不甘心和努力，也有兒子的醒悟和起來回家。

作爲一個被妻子拋棄的何西阿，一個處於三角戀愛中之死角的何西阿，他對耶和華被人傷害的感受特別深刻——他體會到耶和華不僅是處於三角戀愛（耶和華——以色列人——巴力）中的死角，事實上那不是三角，而是多角的關係，祂僅佔了多角戀愛中的一角[52]：在宗教上，以色列人不單愛巴力，也有迦南其他的地方神；在政治上，以色列人早忘記耶和華，只知投靠「弓、刀、爭戰、馬匹與馬兵得救」（一7），他們信賴亞述和埃及；在道德上，他們完全忘

記耶和華的要求，只隨從情慾的指引。在這個多角戀愛中，耶和華成了惟一的輸家，怎樣都輸不到祂。

耶和華可以做什麼？繼續忍受嗎？苦苦哀求嗎？或是拿起刑杖？像一個做了錯事的孩子以爲父親只會三者選其一？不，以色列人必須長大起來，他必須明白父親的愛是個眞實的、有血有肉的、脈搏在强烈跳動的愛，三者選其一只會叫痛苦的處境繼續惡化下去，祂採用的辦法是三者混合，就像眞實的父親會做的一樣，也許還要多加一點。這就是何西阿體驗過和傳遞的愛。

這把刺透祂心之愛的利劍，祂要用來割掉以色列人背道的毒瘤，使他們再無所愛，「無君王，無首領，無祭祀，無柱像，無以弗得，無家中的神像」（三4），祂要「醫治他們背道的病」（十四4）；但祂的愛同樣使祂禁不住苦苦的哀求，到一地步像個怨婦，又像失戀者的喁喁獨言（十一1～4）。無論用的是剛是柔的辦法，以色列人一定要明白過來，看到神不是個魔術師，不能只用祂的能力來糾正錯謬，祂只能在受（人）限制的環境下來使淫婦可以再成爲愛人，浪子可以歸家；他們也要知道，祂的愛叫祂付盡代價，人不能再揮霍踐踏祂的愛；但更重要的，他們要明白，祂不甘心自己所愛的是與其他主子分享，祂要的是全部，因爲祂付出的愛也是全部，祂只愛我們。這愛是愛到永恆，祂亦期望祂所愛的能愛祂到永遠，任何短於永遠的愛都不會叫祂滿足的，任何少於全部的愛也會叫祂不罷休，因此祂說：「不可歸別人爲妻」（三3b）。這是何西阿經歷過的愛，也是他傳講的愛，因此是有生命的，是立體的，也是人能無摸得到的。

Ⅳ 關於何西阿書的問題

像註釋任何一卷聖經，何西阿書也有許多屬於經文本身的問題要處理；就如它的文學體裁、組織、結構、風格、經文版本、使用的語言、特別的詩體、專有的詞語、神學思想，以至於寫作的日期、作者，和分段等；我們不會逐項研究，就是會討論的項目，也不能花太多篇幅，不是因爲它們不重要，只是此類問題在大多數標準註釋書和期刊專文都有詳細討論[53]，再重複一次是不需要的。遇上眞正重要的，我們會在解釋部分分別提出討論。雖然這樣，有幾個問題仍是需要在這裏交代的，分別是：A、體裁，B、成書，C、信息，D、分段；還只能提綱挈領地討論。

A 體裁

明顯地，何西阿書是用希伯來之散文和詩體寫成的。以詩體而言，就是和合本的翻譯也可以讀出平行法的形式（parallelism），試看其中最出名的一首：

以法蓮哪，我怎能捨棄你！
以色列阿，我怎能棄絕你！
我怎能使你如押瑪！
怎能使你如洗扁！
我回心轉意，
我的憐愛大大發動。
我必不發猛烈的怒氣，
也不再毀滅以法蓮，
因我是神，並非世人，
是你們中間的聖者，
我必不在怒中臨到你們。（十一8～9）

當然，和合本是不按詩的文體來排，全部是一句接著一句，有時不容易欣賞到希伯來詩的獨特之處[54]；參考呂振中譯本來讀是有幫助的[55]。《現代中文譯本》嘗試把散文與詩體分開來排列，效果不算頂理想，有些明顯地是屬於詩體的，它卻把它排成散文式（例十13，十三6）。整體來說，《現代中文譯本》分列出來的詩體數目太小（只有四首），而呂振中譯本則全部當作是詩來排[56]。要解釋這種差異也是可以的，因爲何西阿的散文寫得非常優美，就是敍述歷史事件或議論神的救法和人的悖逆，也常用詩的形式來表達，有時是不易明確分辨哪一段是散文，哪一段是詩體的（特別是一2～二3，三1～5）。太過執著於一己之見不一定是有幫助

的[57]。一般說來，學者認爲何西阿書有一大半是屬於詩體[58]。

希伯來詩人喜歡用一對對的思想、短句，或詞語來表達他們的思想，此即學者稱爲「平行法」（parallelism）。所謂平行也者，有時是同義平衡（synonymous parallelism），是用同樣的思想來加强意義，如：

祂撕裂我們，也必醫治；
祂打傷我們，也必纏裹。　（六1）

也有逆反平行（antithetic parallelism），是用相反的思想來加强同一意義，如：

他必追隨所愛的，卻追不上，
他必尋找他們，卻尋不見。　（二7）

逆反平行在何西阿書不算普遍，智慧文學常論人可選擇的善惡二路，用的就比較多（參箴一6，十四20、28，二十29）。

何西阿書最常見的，叫做綜合平行（synthetic or formal parallelism），這是以第二組思想、詞語或句子來叫第一組的內容向前推進一步的方式，就如：

這些民照我所賜的食物得了飽足，
既得飽足，心就高傲，忘記了我。　（十三6）

上述三種平行法是希伯來詩體最基本的形式，合起來學者稱之爲內部平行法，也是何西阿書的基本寫作方式。另外有一種叫做外部平行法，是以一節（由二、三，或四句組成）與另一節作排對，譬如一組綜合平行句可以跟另外一組綜合平行句作排對，或一組同義平行句可與另一組逆反平行句作排對，由是產生無數的變化，讀起來趣味盎然，研究起來麻煩瑣碎，這裏可以按下不表；有興趣的讀者可參註56，想深入一點研究的，還有不少好材料[59]。

有一個更基本的問題必須在這裏回答的：假如何西阿書「講章」部分（四～十四章）眞是記錄當時先知對著一羣眞實聽衆而講的話，他怎可能出口成詩，又字字珠璣的？這便引到何西阿書成書的經過了。

B 成書

我們沒有充分理由指出本書某一部分不是出於何西阿（除了一1外）；同樣地，我們也不能說何西阿是在某個時候坐下來，一口氣從第一章一直寫到十四章，然後便有了我們現在的何西阿書。四到十四章明顯地是講道集，裏面包括十三篇或以上的講章，經歷幾達四分之一世紀

的歷史變化，有不同的內容、對象、文體風格，和特別的用詞變化。就是前面三章也可看出是作者爲了不同的目的，在不同的時候寫成的。第一章是傳記體，何西阿是以第三人稱出現；第三章是自傳式，何西阿是以第一人稱出現，二者均記述先知不幸的婚姻生活；插在中間的第二章是以「不忠——刑罰——再蒙愛」的主題來論述，與四到十四章講道集的主題互相呼應。

這樣說來，前三章是一個長的導論，介紹四到十四章的主題與內容，這是何西阿書的整體架構，是相當完整又順理成章的安排，不再需要重新編排。

不再需要重新編排，並不等於說本書是組織嚴謹，可以按主題來分段。舉例說，論悔改與再蒙愛，分別見於二14～23，五15～六3，十一1～4、10～11，十三4～6、12～14，十四1～9等；而論斥責與刑罰的亦同樣遍及全書：二9～13，四1～3、17～19，五1～2、8～14，六10～七2、8～12，八4～7，九1～6，十1～8，十一12～十二1、3～7，十三7～8、15～16等，按主題來分段十分不容易，這是何西阿書的結構，在舊約先知書也是常見的特徵。

這些結構特徵顯出本書不是一口氣寫成，而是經過編訂而有今日的形式的。至於編訂者是何西阿，是何西阿的跟隨者，或是何西阿的跟隨者把情況告訴另一不知名的編者，再由後者編成，這是不重要的；此等形式批評（form criticism）的問題必須有另一近似的經文作比較才可以進行，本書除了小部分看出它是受智慧文學的影響外[60]（比較何八7；與箴言十一18、29；傳一14、17；伯七7），何西阿的信息與阿摩司和以賽亞（參第四十三頁的圖表）的公義與公平不一樣（他强調對神的認識和愛），他用的比喻亦是相當創新和大膽的，因此形式批評對研究何西阿書來說，不算是最迫切的問題（雖然也是有幫助的）。我們可以這樣說，何西阿書是出於何西阿先知的口與筆，後來經過編訂而成；至於編訂者，他可以是何西阿本人，也可以是其他人，我們沒有明確的資料作判斷。

四至十四章的講道集爲什麼能出口成詩，又字字珠璣？這原是先知書的特色，俄巴底亞書、彌迦書、拿鴻書、哈巴谷書和西番雅書，全部是用詩體寫成（除了開頭第一句之外）。以賽亞書、約珥書、阿摩司書，和何西阿書大部分是詩體，耶利米書則約佔一半。整體來看，舊約有三分之一的經文是用詩體寫成的，因此希伯來人對詩體並不如中國人想像的那樣莫測高深。

問題仍在，希伯來人眞能出口成詩？無論他們的詩是怎樣比中國的詩容易寫成？這是不大可能的；過程很可能是下列二者之一：作者是先把要講的寫成，再去對人講；或作者先把信息用口傳講，後來再用詩體記錄下來（較可能）。無論怎樣，由口傳到筆錄，其中必有一過程，兩個版本不會相同，二者也不是同時發生的。讓我們看一例子，何西阿書四章4到10節是先知代表神斥責祭司階層的講章，全部只有七節（有些講章更短），不用三分鐘就說完了，先知不可能這樣「言簡意賅」地講道的，它必是有較長的口傳版本，後來整理成七節的講章記錄。這是何西阿書絕大部分的書寫過程。

全書又是怎樣編排的呢？

何西阿書若是對以色列人傳講神的責備、刑罰，和拯救，它最早的部分應是四到十一章的講章；不同的講章應是何西阿自己收集，然後加上前三章作解釋。一2～9和三1～5是何西阿的家庭生活，指出他的經驗和信息的關係。二4～7、10～14、18～19則是何西阿自己爲四至十四章的總體意義；另一方面也可看是他對家庭經驗作出的神學反省，從而指出不忠的歌篾與不忠的以色列人之間的關係。

現在愈來愈多的學者相信何西阿書是何西阿眼見北國以色列淪陷，然後把他收集的草稿帶到南國猶大，然後才編成本書的[61]。北國既按何西阿預言的覆亡了，南國的人自然看重何西阿的言論，因此何西阿的說話在南國有更多嚴肅的聽衆，就如耶利米書在被擄的人當中比在南國末期更爲人重視，是一樣的道理。

最後，我們只能簡單地說及版本的問題。何西阿書與約伯記是舊約馬索烈抄本（即我們現在用的希伯來抄本）最多問題的兩卷書，何西阿書的七十士譯本所本之希伯來抄本比較完善，研究經文時會分別提出討論。

C 信息

何西阿傳的信息是相當一致的，就是本於摩西五經人與神立約定下的祝福與咒詛條款[62]，來論以色列人現今的背約棄道會招來的審判，但神不忍見他們永遠被棄，至終仍要尋找以色列人，向他們召喚，醫治他們背道的病，然後向他們施恩；正如何西阿自己不能忘記捨他而去的

歌篾，要再愛和重建她一樣。

不錯，刑罰的杖是無法躲避的了，對當代犯罪的以色列人來說，他們似乎已過了可以回轉的可能性，這是叫何西阿極其痛苦的體認；但作爲一個民族而言，神在末日仍是要向他們施恩的。何西阿信息揉合著審判與希望，是因爲他把耶和華信仰（Yahwism）堅定地植根於申命記神學（特別是申四20～31），加上他自己不能忘情於歌篾的經驗而發展出來的。這種堅守傳統又加上個人體驗的信息[63]，叫何西阿認識的神極富感染力，他不像同期的阿摩司或稍後期的以賽亞那樣重視神的公平和公義，他特別强調的，是對神的認識和神的慈愛，是舊約先知中少有的[64]。這就是何西阿書最基本的信息了。

D 分段

我們在上面提過，何西阿書講章部分並不容易按主題來分段，因爲同一主題（如論審判）的話幾乎遍及每一大段落，而當初把何西阿書編成一本書的人，明顯地不是按主題來編的，事實上我們無法知道他是按什麼原則來編排。但籠統地，我們從講章的內容看到它們與以色列末期的歷史發展是有關係的[65]，讓我們嘗試以不同的時代作分段標準，這種分法有它的優點和缺點。優點是讓不同組別的講章充分向不同對象討論它們要討論的問題，不會因分作審判與救贖的主題而受限制；再者，有了時代背景，對解釋經文有莫大的幫助；另一好處是免於瑣碎，只按分段的講章而把全書分作幾十段。壞處是有些講章完全不知道是在什麼時代發生的，如六7

～九17，可以是發生在耶羅波安二世到何細亞（最後一個以色列王）任何的時代。我們只好在註釋部分說明了。

整體來說，何西阿書前三章是一個大的導言，是爲第一部分。第二部分是講章集，四1～五7應是在耶羅波安二世較安定繁榮的時代；五8～六6是在敍以之戰；由六7～九17，分別討論以色列人的良善短暫（六7～七6），惡行不絕（八1～3、4～14），九1～9是先知在異教慶典的講道；而九10～17，是先知引用過去來解釋現在的講道。十到十四章應是發生在何細亞作以色列王的時期。

現在讓我們把分段列於下面：

第一部分：何西阿的家庭（一～三章）
Ⅰ 何西阿的婚姻（一1～三5） 書題 一1
A 何西阿的妻子與兒女 一2～二1
B 審判與重建 二2～二23
C 愛的回歸路 三1～三5
第二部分：何西阿的講章（四～十四章）

Ⅱ 耶羅波安時代 （四1～五7）
A 神的譴責 四1～四14
1.對全地 四1～3
2.對祭司 四4～10
3.對異教 四11～14
B 先知訓言 四15～五7
1.對猶大 四15～19
2.對王室 五1～2
3.對全國 五3～7
Ⅲ 敍以戰爭時代 （五8～六6）
A 腐敗的政治 五8～11
B 人神的刑罰 五12～15
C 罪惡與審判 五16～六6
Ⅳ 以色列末期的情況 （六7～九17）
A 國民的敗壞 六7～七16
1.祭司的罪惡 六7～七2
2.社會的墮落 七3～7

3.世界的黑暗 七8～16
B 宗教的腐敗 八1～九17
1.撒瑪利亞的生犢 八1～14
2.宗教節期被棄絕 九1～9
3.巴力毗珥的傾敗 九10～17
V 何細臣時代（十1～十四8）
A 每下愈況的情況 十1～十一11
1.遍地罪邪 十1～8
2.罪惡滿盈 十9～15
3.不能捨棄 十一1～11
B 回顧與前瞻 十一1～十四8
1.沒有明天的以法蓮 十一12～十二14
2.沒有明天的以色列 十三1～16
3.愛的回歸 十四1～8
總結：智慧的訓誨 十四9

註：

1. 地圖取於Philip J. King, *Amos, Hosea, Micah–An Archaeological Commentary,(AAC)*,Philadelphia, 1988, p.2.
2. 參G. W. Anderson, *The History and Religion of Israel*, Oxford, 1966, pp.90 ff.
3. *AAC*, p.88.
4. Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institution*, New York,1961, p.272.
5. 「良書」、RSV作stead–fast love,亦可譯作「盟約的愛」、John L. Mckenzie, S. J.,"Knowledge of God in Hosea", *JBL* 74, 1955, pp.22～27.有關此節的意思、請參註解部分。
6. *AAC*, p.89.
7. 除此之外、他們的拜偶像和錯誤的宗教觀也是重要的、我們討論有關經文時再研究。
8. 此事與暗利征服摩押、把摩押以東之地及民歸入以色列版圖有關。「摩押石碑」記載暗利和他的兒子管治他們達四十年之久。參E. D. Grohman, "Moab", in *IDB*, vol.3, 1962, pp.409～419; esp. p.416.
9. Bernhard W. Anderesen, *The Eighth Century Prophets*, Philadelphia, 1978, p.24.
10. 例：John Bright, *A History of Religion*, Rev. ed., 1974, London,pp.257～259；唐佑之、《何西阿書註釋》、香港：一九八四、頁46。巴力宗教有頗大部分與生殖有關、但巴力宗教並不能等同生殖宗教、參G. R. Driver, *Canaanita Myth and Legends*, London, 1956; E. O. James. *The Ancient Gods*,

London, 1960, pp.87～90.

11. See *AAC*; P. Miller, P. D. Hanso et. al., ed., *Ancient Israelite Religion : Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia, 1987.

12. John Bright, *op. cit.*, p.257, fn.87；但Bright承認其中有些是以「Ba'al」當作「主」來用，可以是指耶和華。

13. Arad，亞拉得，是猶大國與南地（Negev）之東接壤的重鎮，爲通往以東幹線必經之地，舊約聖經多有記述（民二十一1，三十三40，十四44～45；申一44），希伯來大學考古系在一九六二至六七年把它發掘出來。參Avraham Neger, ed., *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land, (AEH)* Jerusalem, 1972; pp.27f.

14. 參*AAC*, pp.91～99.

15. Carl Graesser, "Standing Stones in Ancient Palestine", in *BA* 35,1972; pp.34～63; quoted by Phillip J. King, *AAC*, p.92.

16. See Y. Yadim, "Excavations at Hazor," *BA* 19, 1959; pp.2～12.

17. H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, 1948; J. B. Pritchard, *Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses Known Through Literature*, 1944.

18. Ras Shamra，拉斯沙拉，原爲敍利亞——古城：一九二三～一九三六年在此發掘出主前十四世紀數百塊泥磚，上面刻有經文，即爲烏加利經文。對研究舊約有極重要的關係。有興趣者可參 C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, 1947; J. Gray, *The Legacy of Canaan, The Ras Shamra Text and Their Relevance to the OT*, 1957. J. C. de Moor, "Ugarit", *IDB*, Suppl. Nashville, 1984 ed. pp.928～931,特別重要者是此文之書目。

19. Eg. Dean Stanley, *Lectures on the History of the Jewish Church*, vol. Ⅱ, p.409f; Prof. Green, "Life of the Prophet Hosea", *Our Monthly*, Jan-Feb, 1871; both quoted by Otto Schmoller, *The Book of Hosea*, in Lange's *Commentary on the Holy Scripture*,（LCS）Philip Schaff, ed., vol. 7, in 12vol. edit. Michigan, 1960, p.2.

20. Douglas Stuart, *Hosea–Jonah*, in David A. Hubbard, ed., *Word Biblical Commentary*（DS）, vol.31, Texas, 1987; pp.11f.

21. 隨便舉兩個例：Frencis Ⅰ. Andersen and David Noel Freedman, *Hosea, The Anchor Bible*（A & F）, New York, 1980, pp.44ff.; Grace Ⅰ. Emmerson, *Hosea : An Israelite Prophet in Judean Perspective*, JSOT, Suppl. Series 28, Sheffield, 1984, pp.2ff.

22. 也可以舉幾個例子說明：較古的有W. R. Harper, *Amos and Hosea*, International Critical Commentary, Edinburgh, 1905, pp.cxl ff. ；較近的有H. W. Wolff. *Hosea*, in *Hermeneia*, Philadelphia, E. T. 1974, pp.xxiff. James Luther May, *Hosea* in *Old Testament Library*, Philadelphia, 1969; pp.1ff.; James Limburgh, *Hosea–Micah*, in *Interpreation*, Georgia, 1988, pp.2ff.; Derek Kidner, *The Message of Hosea*, in *The Bible Speaks Today*, Leicester, 1981. pp.11ff. 中文可參唐佑之，上引，頁11及下。

23. 有關何西阿與先知傳統的親密關係，可參Walter Brueggemann, *Tradition for Crisis, A Study in Hosea*, Virginia, 1968.

24. 提出此點者，是根據何西阿書好幾處提到猶大，如一1、7、11，四15，五5、10、12、13、14，六4、11、八14，十11，十一12，十二2，似乎暗示他是猶大支派的人，而書中好些地方也是以猶大國的角度來寫，參Grace I. Emmerson, *op. cit.*, passim.但問題是，這些經文提及的猶大，完全不能證明他是生於猶大，參W. R. Harper, *op. cit.*, pp.cx1. c11x.

25. 此說法是根據拉比一些無法實證的傳統，認爲何西阿的出生和下葬均是在以薩迦的Belamon, 或Belemoth, 或Bethshemesh, see W. R. Harper, p.202.

26. 此說法是根據聖經兩個較古聖經人物是叫何西阿：(i)約書亞（民十三8），摩西後爲他改名爲約書亞；(ii)北國最後一王爲何細亞（何西亞，王下十五30）；而此二人均是以法蓮人，因此推測何西阿是以法蓮支派常見的名字（參J. B. Pritchard, ed. *Ancient Near East Text Related to the Old Testament*（ANET）, Princeton, 1955, p.492.）。此說法要成立，就必須先能確立何西阿之父，備利（Beeri），與以法蓮邊界一小村落（即現今之el-bīre, 位於伯特利西南二哩），即昔日的Beeroth，但按書十八25及撒下四2的記載，它明顯地是屬於便雅憫境內的。參H. W. Wolff. *op. cit.*, p.5.

27. Harper, pp.cx1f.

28. 參楊牧谷，《淚眼先知耶利米》，台北，一九八九，第一章；另參Otto Schmoller, *op. cit.*, pp.1～6; J. Bright, *A Hitory of Israel, op. cit.*, pp.259～263.

29. 有關何西阿與阿摩司在批判祭司制度的異同，參Harper, *op. cit.*, p.cli.

30. *Cf.* Tiglathpileser's small Inscription, col. I., Inscription 15 ff; quoted by Harper, *op. cit.*, p. clii. *Cf.* also, Andersen and Freedman, pp.49f.

31. Douglas Stuard, *Hosea–Jonah*, *op. cit.*, p.13.

32. 參Harper的表，p. clx, 及表提示該書的討論此事的章數。

33. Stuard認爲學者把太多力量集中在一到三章，其結果都是「可預見的叫人失望」，是「注定失敗」等等，確是說得太重了。*Cf.* p.11.

34. 上述三種論點的書目，可參Harper, p. cxliv. 另參唐佑之，頁14～16。

35. G. Boström, *Proverbiastudien*, Lund, 1935, p.150. quoted by Wolff, p.14.

36. Boström, *ibid.*, p.108.

37. *Ibid.*, p.117ff.

38. 有興趣者除了註34外，可參John Mauchline and Harold Cooke Phillips, *The Book of Hosea, IB*, Nashville, 1984, pp.560 f; L. W. Batt, "Hosea's Message and Marriage" *JBL*, 48, 1929; pp.257～73. J. A. Bewer, "The Story of Hosea's Marriage" *AJSL*, 22, 1905; pp.120～130; R. Gordis, "Hosea's Marriage and Message, A New Approach." *Hebrew Union College Annual*, 27, 1954, pp.9～35; W. L. Holladay, "On Every High Hill and Under Every Green Tree," *VT*, 11, 1961, pp.170～176; J. R. B. McDonald, "The Marriage of Hosea", *Theology*, 68, 1964, pp.149～156. F. S. North, "A Solution of

Hosea's Marital Problems by Critical Analysis," *JNES*, 16, 1957, pp.128～130; H. H. Rowley, "The Marriage of Hosea," *BJRL*, 39, 1956, pp.200～233.

39. 它很可能是何西阿蒙召之初傳講信息的一個典型代表，參Mauchline and Phillips, p.560.
40. 是誰寫，寫於什麼時候，我們在釋經部分再討論。
41. 按拉比傳統，以色列人乳養嬰孩三年才斷奶的（瑪喀比二書七27），近代巴勒斯坦人亦哺乳二到三年；參Wolff, p.21.
42. 參楊牧谷，「離婚」，在楊牧谷編譯之《當代神學辭典》，一九九二年將由校園出版社出版。
43. *Cf.* Mauchline and Phillips, p.562; 但參內文解釋。
44. 參楊牧谷，《學運，國運，與華人教會》，香港，一九八九，頁100～104
45. 有關此問題，可參C. G. Jung, *Collected Works of C. G. Jung*,（CW）,London, 1977, vol. 17; and vol. 8, *The Structure and Dynamics of the Psyche*, 1969; 較淺的解釋，可參Calvin S. Hall and Vermon J. Nordby, *A Primer of Jungian Psychology*, 1973; Ann Belford Ulanov, *The Feminine in Jungian Psychology*, Evanston, 1971.
46. C. G. Jung, *CW*, vol. 17, p.198.
47. 按榮格的理論，需要個別化及組合而產生的自我，其原型包括persona, anima, shadow, 以及很多其他無意識層的因素所組成的自我（self），本文不能處理，讀者可參*CW* vol. 9i, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, 特別是"A Study in the Process of Individuation"; 另參*CW*, vol. 12 *Psychology and Alchemy*.
48. 可參*CW*, vol. 11, *The Psychology of Religion*, 特別是"Psychology and Religion", pp.5～105; 此外，亦可讀"Yoga, Zen Buddhism and I Ching", pp.529～608.
49. 參Jung *CW*, "The Stages of Life." in vol. 8, *The Structure and Dynamics of the Psyche*.
50. *Cf.* Jung, *CW*, vol. 15, *The Spirit in Man, Art, and Literature*, 除了註48關乎宗教的著作外，本卷有一文是關於藝術和文學的，"The Psychology of art and literature", pp.65～141.
51. Jung, *CW*, vol. 8, *The Structure and Dynamics of the Psyche*, *op. cit.*, p.226.
52. Derek Kidner, *The Message of Hosea*, *op. cit.*, pp.12～14.
53. 特別是Andersen and Freedman, Wolff, Mays, Harper等書，期刊專文會在註釋部分列出來。
54. 筆者未認識基督教之前，是從文學的角度來讀聖經的。當時讀到鄭振鐸寫的《文學大綱》第一册，極力推崇聖經是一本偉大的史詩，卻沒介紹希伯來詩體對句的格式，筆者便按當時對中國古詩和莎士比亞十四行詩的詩體認識來讀，結果非常失望。
55. 呂振中譯本的排法是全部平頭來分行排列，有時又不容易讓人讀得出希伯來不同的對句形式。
56. 要認識希伯來詩體的對句形式，下面一本書會有幫助：S. A. Geller, *Parallelism in Early Biblical Poetry*, Missoula, 1979.
57. Andersen and Freedman, pp.61～66對何西阿書的散文文體做了頗詳細的研究和統計。對懂希伯來文的很有幫助。

58. N. K. Gottwald, "Hebrew Poetry", in *IDB*, vol. Ⅲ, p.829.

59. M. Dahood, Psalms Ⅲ, 1970; pp.361～456; D. N. Freedman, "Prolegomenon", to G. B. Gray, *The Forms of Hebrew Poetry*, 1972, pp.vii-lvi; M. Dahood,"Ugaritic-Hebrew Parallel Pairs," in *Ras Shamra Parallels*, Ⅰ, 1972, pp.71～382; R. G. Boling, "'Synonymous' Parallelism in the Psalms," *JSS*, v,1960, pp.221～55; Y. Avishur, "Pairs of Synonymous Words in the Construct State（and in Appositional Hendiadys）in Biblical Hebrew," *Semitics*, Ⅱ,1971-72, pp.17～81.

60. *Cf.* Wolff, pp.xxiv, 142, 227ff. 很多近代學者都指出，以形式批評來研究何西阿書並不理想，起碼至今沒有什麼結果是叫大衆信服的，參Andersen and Freedman, May, Harper, Stuart及Wolff等註釋書的導言。

61. 除了上引Grace Ⅰ. Emmerson, *Hosea : an Israelite Prophet in Judean Perspective*之外，可另參同作者之"Widening Horizons: Some Complexities of Hebrew Grammar", *Horizons in Semitic Studies*, J. H. Eaton, ed. Birmingham, 1980; G. Farr, "The Concept of Grace in The Book of Hosea" ZAW 70, 1958, pp.98～107. E.M. Good, "The Composition of Hosea" *SEÅ* 31, 1966, pp.21～63. A. van Selms, "The Southern Kingdom is Hosea", *Die On Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika Potchefstroom*, 1966; 另參Harper,Andersen and Freedman, Mays等註釋書的導論。

62. *Cf.* Stuard, pp.xxxii～xlii, 他列出每一種的咒詛，包括招惹神怒，偶像毀壞，戰爭報復，城被圍困，恐懼驚惶，敵人擄掠，農業歉收，饑荒遍野，疾病流染，全地荒涼，被火吞滅，野獸爲害，人畜不育，被擄被逐，異地當邪，蒙羞受辱。收成被掠，家破人亡，無助無告，混亂瘋狂，不得安息，以及複性災害等二十七類。論到神至終要守約施慈愛的摩西五經經文，也有十類。

63. *Cf.* Brueggemann, *Tradition for Crisis, op. cit.*, pp.13～25, 106～123.

64. John L. Mckenzie, "Knowledge of God in Hosea", *JBL*, 74, 1955, pp.22～27; J. L. May, *Hosea, op. cit.*, pp.7～15.

65. 好些近代學者承認四～十四章是有這種時代背景作信息編排的原則，特別參J. L. Mays, pp.16f.

註釋：第一部分

何西阿的家庭

（一至三章）

何西阿的婚姻

書題 （一）

「當烏西雅、約坦、亞哈斯、希西家作猶大王，約阿施的兒子耶羅波安作以色列王的時候，耶和華的話臨到備利的兒子何西阿。」

讀過舊約先知書一遍的，難免奇怪爲什麼許多大小先知書的開頭都是大同小異的，就如耶一1及下；結一3；摩一1；番一1；彌一1；拿一1。就是不一定放在每卷書的起頭吧，類似的交代總會出現在書的前頭（如以賽亞書是見於六1～5）。安德生與傅瑞曼在他的《何西阿書註釋》曾就此現象作了相當詳細的分析[1]。他指出先知書此類書題一共有八個共通點，分別爲：(1)書的名稱；(2)先知的姓名；(3)作先知的年代；(4)他的家鄉；(5)他的蒙召；(6)活躍作先知的時候；(7)蒙召或耶和華對他說話的準確時間；(8)傳道的主題。雖然不是每卷書都具備八項條件，但它們確能標畫出先知書書題的形式。

先知相隔時代可以很遠，社會處境和對象又極爲不同，相似的書題形式說明它是後來編者加上去的可能性最大，特別像俄巴底亞書、彌迦書、拿鴻書、哈巴谷書，和西番雅書，全書皆用詩體寫成，只有書題不是；它們通常是用極濃縮的文字把上述資料塞在一節經文之內，目的

就是告訴人應怎樣閱讀這卷先知書，這是古代以色列先知羣體關心的問題[2]，他們亦可能是先知書的編訂者。

我們要在這裏討論的，不是書題的形式[3]，而是何西阿書書題的神學含意：它到底想告訴我們些什麼[4]。

第一，「耶和華的話」。這是何西阿書書題的主句，其他都是次句，分別用來描寫主句的時間、背景、出現的方式及媒介等等，它也指出先知是爲了什麼原因記錄下來——爲了這是耶和華的話。它既是主句，我們理應先明白它。

先知是爲了讓人聽到耶和華的話而寫何西阿書的，不是爲記錄自己的感受或看法，無論二者的關係有多密切。爲了這個原因，先知就是寫耶和華命令他去娶淫婦，他也沒刻意描寫淫婦或是自己娶淫婦的掙扎（參下段）。凡是與耶和華的話沒有直接關係的，何西阿全讓它隱沒在背後，只讓耶和華的話在幕前直接對聽衆說話，這是整本何西阿書最顯著的特色，是沒有人能忽略的。

什麼是「耶和華的話」（dbr-YHWH）呢？它不是人的臆測，不是人以爲是耶和華的話，透過第一節「臨」（hyh）和「到」(l)，以及下一節說耶和華初次「透過」（dbr b—）何西阿說話[5]，先知清楚地指出本書餘下的篇幅是爲什麼而用的了。

「耶和華的話」也不僅是耶和華的言語，也包括了祂的行動；不僅是耶和華透過先知說的話，也是包括先知的生命和生活，這是爲什麼耶和華可以命令何西阿去娶淫婦，或叫耶利米終

身不娶。簡言之，先知整個人已經成了「耶和華的話」的媒介。蒙召作先知，不僅是他的口、他的腦袋、他的心是蒙召的，他全人也是蒙召的，對何西阿來說，他的蒙召還包括他的家庭和兒女，這才是叫人吃驚的事實。簡言之，「耶和華的話」是包括神的言語和行動，也包括先知的言語和行動；在這意義下，「耶和華的話」就是一「事件」（event），不僅是一概念了。這樣了解「耶和華的話」不僅見於何西阿，猶大末期的耶利米[6]，和被擄期的以西結[7]亦如此。

窩夫認爲把何西阿言論收錄爲書的編者，很可能是被擄前期（主前六世紀上半葉）的申命記派神學家[8]，此時北國先知的言論已隨著撒瑪利亞淪陷而得到證實，南國末期先知論審判的話，亦因國破家亡而一一應驗，他們便在被擄之地把先知的話收集編錄起來，並爲每卷書加上一個書題。無論實況是否如此，他們均體驗到「耶和華的話」就是一事件。這種體驗是重要的，因爲他們認識的先知不盡是言行一致的，也有很多是職業先知，受僱於南北國末期的皇室或地方勢力，他們就是耶利米和何西阿毫不留情地鞭撻的，也是禍國殃民的人，但歷史證明，良藥常是苦口的，傳假平安的人可以風光一時，到社會進入急劇轉型期，便只有言語和生活同是蒙召的人，他的整體信息才會爲人指出悔改回歸之路，無論他當時的信息是怎樣被忽視。

第二，「當烏西雅、約坦、亞哈斯、希西家作猶大王，約阿施的兒子耶羅波安作以色列王的時候」。

本書書題有一個很特別的地方，何西阿是北國的先知，但書題一開始是列出四個南國的王，分別爲「烏西雅、約坦、亞哈斯、希西家」，北國的王只列出一個，他就是「約阿施的兒

子耶羅波安」；這種安排很可能暗示出本書的編輯是南國人。假如這是書題告訴我們何西阿作先知的年代，書題指出最後一王是希西家，他在位的時間是七一五年至六八七年[9]，而耶羅波安（二世）作王的時候是七八六年至七四六年，以色列是亡於七二一年，到底何西阿是什麼時候停止了先知的工作？若從本書最後一段來看[10]，好些話都是在北國末期的王，如米拿現、比加，和何細亞在位的時候爲背景而說的[11]；因此何西阿作先知的時代，應越過猶大王的約坦（七四二到七三五年）的時期[12]，而進入北國敗亡的前夕，這是先知一生的說話應驗的時期。只是北國淪陷後，何西阿就不再說話了。

那麼爲什麼書題只說及耶羅波安一王呢？眞正的理由我們無從知曉[13]，可以推測的是，耶羅波安是北國末期皇帝中最突出的一位，當時亞述還弱，以色列國內一片繁榮安定（參一4，二7、10、13）；耶羅波安二世之後，亞述興起，以色列國勢日衰（參五8及下，九3），歷史家便以耶羅波安二世作爲代表以色列的末期，正如他們以暗利代表整個暗利王朝的四王一樣（由八七六年到八四二年）。

第三，「備利的兒子何西阿」。雖然希伯來人認爲名字與實體（或對實體的期望）是有關聯，過度注意名字的研究，對本書是沒有直接幫助的[14]；我們只需指出，「何西阿」的意思就是「祂曾幫助」，何西阿是否經歷耶和華的幫助，與何西阿書沒有必要關係，他不是自己取這名字，也不是蒙召後才另取此名。而這名字在依列芬丁（Elephantine）——地區的猶太人中也是相當普遍的[15]。

許多學者嘗試從備利一名找出何西阿的籍貫是在「比錄」城，在第一章「導言」部分已指出，此議缺乏足夠的證據，我們只說備利的意思就是「我的泉源」，這含意與本書也沒有什麼關係。

總括書題的意思，就是備利的兒子何西阿在以色列末期蒙神呼召，神是「徵用」了這個人，作傳遞「耶和華的話」的媒介。

本書第一部分共分下列三段：

A 何西阿的妻子與兒女 （一2～二1）

B 審判與重建 （二2～二23）

C 愛的回歸路 （三1～三5）

A 何西阿的妻子與兒女（一2～二1）

本段由兩單元組成，分別爲：

1. 一2～9，論何西阿的家庭
2. 一10～二1，論耶斯列的大日[16]

讓我們先處理第一段。

1. 論何西阿的家庭（一2～9）：

2 耶和華初次與何西阿說話，對他說，你去娶淫婦為妻，也收那從淫亂所
生的兒女，因為這地大行淫亂，離棄耶和華。
3 於是何西阿去娶了滴拉音的女兒歌篾。這婦人懷孕，給他生了一個兒
子。
4 耶和華對何西阿說，給他起名叫耶斯列，因為再過片時，我必討耶戶家
在耶斯列殺人流血的罪，也必使以色列家的國滅絕。
5 到那日，我必在耶斯列平原折斷以色列的弓。
6 歌篾又懷孕生了一個女兒，耶和華對何西阿說，給他起名叫羅路哈瑪
（就是不蒙憐憫的意思），因為我必不再憐憫以色列家，決不赦免他
們。
7 我卻要憐憫猶大家，使他們靠耶和華他們的神得救，不使他們靠弓、
刀、爭戰、馬匹，與馬兵得救。
8 歌篾給羅路哈瑪斷奶以後，又懷孕生了一個兒子。
9 耶和華說，給他起名叫羅阿米（就是非我民的意思），因為你們不作我
的子民，我也不作你們的神。

本段是一敍事體[17]，雖然中間夾雜著一對對的同義平行句（如4b、6b、9b）。全段由四個命令組成：第一個命令是娶淫婦為妻，作為後三個命令的引子；第二至第四個命令是為三個兒女取決絕的名字。後三者是按固定格式表達：「給他起名……」（4a、6a、9a），每個命令的後面均是一個宣判（由「因為」ki引入），整段的結構清楚利落，但經文含意與和合本一些翻譯問題需要解釋一下。

經文研究：

2a「耶和華初次與何西阿說話」。

這句話有三個問題：(1)耶和華的話；(2)初次；(3)怎樣對何西阿說。

(1)「耶和華的話……對他說」，是一個加強語氣，表示本書所載的（言語和行動）均是出於耶和華。我們若按字面直譯，更能見作者是怎樣刻意加強是出於耶和華了：「起初耶和華透過何西阿說話。耶和華便對他說」（wy'mr YHWH），經文是兩次用耶和華的名來突出是出於耶和華的。

(2)「初次」，或作「起初」，是耶和華對何西阿說話的「次序」問題，不是時間問題，因此我們不能從這句知道何西阿蒙召的時間。耶和華的話臨到耶利米，是耶和華呼召耶利米的行動，但這一段論耶和華的命令臨到何西阿，卻是一共四次，彼此又相隔六年以上的（第一次命他娶歌篾，翌年生一子，再過一年或以上生次女，然後三年後生幼子），至於何西阿是先有蒙

召，然後耶和華命他娶淫婦，或二者爲同一事件，我們不能單從「起初」一句得知（但參下）。馬索烈抄本（MT）是用一强調式的標點方法來把第二節第一句與餘下的分開來，內容亦顯出兩句是要分開的（故下一句是「耶和華便對他說」），這種結構正說明第一句是編者加入作下面一段（2b～9）的引子。

(3)怎樣對何西阿說？大多數近代釋經家把「初次與何西阿說話」（和合本）均譯成「初次透過」（speaking through him）[18]。耶和華若是「與」何西阿說話，整個說話的場景便只有耶和華和何西阿；耶和華若是透過何西阿說話，說話的場景便是耶和華、何西阿，和整個以色列民族，寬闊很多，也適合作爲整段（二2b～9）和整本書（一～十四章）的引言。再說，希伯來文那個前置詞（b）譯作「透過」倒比譯作「與」更能達意[19]。耶和華是透過何西阿的婚姻向他說話，表明這婚姻的意義是日後反省而得。耶和華可能在某時某日對何西阿說：「去娶淫婦爲妻」，就算祂眞是這樣說了，何西阿在當時也是莫明所以的，他怎可能在那時知道這命令是爲了什麼呢？但在他作先知的經驗，眼見以色列人背道崇邪，公開宣淫，他終於體會耶和華命令的深意，因此有「透過何西阿說話」（dbr b—）一語。

這種特別的文法結構强調出何西阿是耶和華的媒介（參上一章，何西阿爲耶和華的「三稜鏡」），他是爲此被召，也爲此完全順服於此一召命。何西阿不是一個機械人，他是用自己的意志來順服，因此才有不斷的反省，也因此才能眞正愛上歌篾，日後願意再娶這個被她情郎所棄的前妻（第三章）。除了這樣，何西阿怎能明白耶和華明白的？感受耶和華所感受的？

2b 這是全書的點題：「你去娶淫婦爲妻，也收那從淫亂所生的兒女，因爲這地大行淫亂，離棄耶和華」。其鑰詞就是「淫亂」（znwnym），是複數，表示一種性質。要注意，淫亂一詞是描寫歌篾和她的兒女，不僅是歌篾（「從淫亂所生的兒女」，直譯可作「淫亂的兒女」），全書用過好幾次，都是複數，是指淫行與性格上的淫亂傾向。

不少解經家不能接受先知娶淫婦這事實，努力把這裏的znwnym解作淫亂的傾向，或屬靈的淫亂；這種解釋法跟那些把znwnym單解作行爲上的淫亂，是同樣偏於一面。第一，歌篾若是代表以色列人，全書描述的以色列人既有淫行，亦有淫亂的傾向，作者均用znwnym一詞以涵蓋；第二，淫亂一詞既指歌篾（曾離開何西阿而尋找她的情夫，三1），也指她的兒女（最大的不超過三歲，不可能有淫行），因此這詞必須能解釋二者，即淫行與淫亂的傾向；第三，最自然的解釋，是何西阿在日後的反省，明白耶和華要他娶的是個怎樣的女人，而他的兒女又是怎樣的人。四12和五4的「淫心」（rwh znwnym）是頗能代表何西阿的妻兒，和以色列民的。

我們在第一章曾指出何西阿時代以色列人怎樣受迦南宗教的性禮儀（sexual rites）的影響，現在讓我們按聖經的記載來作宏觀的描述（見於結十六和二十三章；王下九22；鴻三4；申十八10～11；代下三十三6；和耶二十七9），然後就此背景來了解歌篾的爲人。

迦南宗教是以淫行和邪術爲著，二者關係密切，一不離二，其中最突出者爲亞哈的妻子耶洗別，她是巴力宗教的虔誠信徒，利用以色列皇后的地位大力推行巴力宗教，到一地步，約沙

法的兒子耶戶對耶洗別的兒子約蘭說：「你母親耶洗別的淫行邪術這樣多，焉能平安呢？」（王下九22）拿鴻先知亦說：「都因那美貌的妓女多有淫行，慣行邪術，藉淫行誘惑列國，用邪術誘惑多族。」（三4）可見這種淫邪之風已瀰漫以色列全地。

淫行與邪術在以色列人來說，都是至死的大罪（出二十二18）。淫行自然與初民冀望後裔繁多的慾求有關，因此與迦南人的生殖宗教搭上關係。女人與不同的男人性交，她懷孕的機會就大增，但人的行爲與宗教的原意不常能同步的，他的宗教行爲常會越過宗教的原意而變得不受控制，迦南宗教的淫行更是這樣，結果他們不單有女與男的濫交，亦有男與女分別的同性戀，和人與獸的雜交，與生殖慾望不符（雖然那些獸通常是代表生殖神的，但亦有不能證實爲生殖神的獸牽涉其內）。舊約力斥宗教的淫行就可以理解了（出二十14；利十八20；申五18，二十二22；結十八11～13，二十二11；瑪三5）。

淫行與邪術的關係若是放在初民的生殖慾求來思想，就會顯得自然可解；所謂邪術者，申命記十八章10～11節（另參代下三十三6；耶二十七9）記之甚詳，它包括使兒女經火、占卜、觀兆、用蛇來行的法術、邪術、迷術（與繩結有關，或使用春藥）、交鬼、巫術、過陰（求問死人的陰魂，與「問米」相近）。現今不容易分辨哪一種邪術是與生殖慾求有關[20]，但何四12同樣把邪術、性交，和拜偶像並列，其中尤以「木杖」，差不多可以肯定是一種作男性性器官狀的亞斯他錄木柱；因此耶和華要何西阿給他第三個兒子取名爲「不是我的子民」（參下解釋），表示無後；巴比倫亦是多行邪術，她同樣受到鰥寡無後的刑罰，顯出邪術不靈。

以色列人染上淫行和邪術之習，不僅是犯上宗教上的死罪，也是完全違背了以色列人看婚姻爲聖約之舉，這一點與何西阿書的主旨關係最爲密切。

原來希伯來人的思想，婚外性行爲（淫行之意）犯的罪不是道德上的，而是觸犯了男人的權利——透過婚約，男人是全權擁有妻子的身體，他亦是藉此保障所生的兒女皆是自己的骨肉，家庭是因此得以維繫，宗族亦因此得以延續。女人若在正式婚姻關係之外與別的男人發生性行爲，那麼不管這個男人是誰，都會直接損害作丈夫的權利，進而危害家庭和宗族的純潔，以色列的民事法要求把姦夫淫婦都處死（申二十二22；結十八11～13，二十二11；瑪三5）。

從這個角度看，歌篾的淫行是既得罪神（宗教法），亦得罪人（民事法），這正是以色列人的一般寫照；何西阿能再愛歌篾，就不僅顯出何西阿不能忘情於他曾愛過的，也顯示耶和華不能捨棄以法蓮，不能棄絕以色列的愛。從被戀者之一方面而言，淫行顯出爲妻的（歌篾與以色列人）不值得愛，從戀者的角度而言，「再愛」顯出爲夫的（耶和華與何西阿）至愛；二者交相重疊，爲我們繪出史詩（epic）鮮見的愛圖，這就是何西阿書。

3 何西阿受命，去娶滴拉音的女兒歌篾爲妻，一些解經家爲了多提供歌篾的面譜給我們認識，便從歌篾或她母親滴拉音的名字來找材料，這是不需要的。歌篾的名字是「完全」，滴拉音是「無花果做的餅」[21]，試問這樣的「意義」可以給我們什麼線索來認識這個人？把歌篾解釋成「完全的淫亂」（婊子？），或滴拉音解作「賤價的東西」（賤貨？）（因無花果餅在希伯來人的社會是廉價食品），正是穿鑿附會之尤[22]。

若是自然地解釋，這句就是簡簡單單地列出何西阿妻子及她母親的名字，既無寓意，亦無任何暗示；這個女人符合第2節神要何西阿娶淫妻的條件，何西阿便照著辦了，就是這麼簡單。我們甚至沒有資料說明歌篾是特別淫蕩；在拜巴力的邪風影響下，她不錯是早離開耶和華信仰的標準甚遠，但也只屬於拜巴力之女子的一個典型人物，因此可以代表背道行淫的以色列人，在那圈子內卻不見得是個特別淫蕩的女人。從行文的形式來看，作者毫無意思要多費筆墨在這個女人（或何西阿）身上，因此下一句立刻就說歌篾爲何西阿生了一個兒子，引入下一節的「淫亂的兒女」。

4 4～5節是神對何西阿下的第二道命令；要爲他的大兒子起名叫耶斯列；此命令又包含兩個審判：對耶戶家在耶斯列的審判，和對以色列國的審判。因此從一開始，何西阿大兒子就成了先知信息的一部分，此點與以賽亞和他兒子的起名經過相似（參賽八3、4）：孩子的名字是宣告了耶和華的審判。

有些解經家認爲父親不會爲兒子取這樣的名字，因此它必是第二個名字，是何西阿在兒子出生及起第一個名字之後一段時間，本於反省自己的先知職分而給他再命名的。但這個推測沒有經文的支持。本段（2～9）的四個命令都是相當以事論事式的記述：何西阿的娶妻及爲兒子起名都是出於耶和華的命令，因此最自然的解釋，就是看「耶斯列」爲何西阿大兒子惟一的名字，且是一生下就以此命名的；就如以賽亞爲他兒子命名的情況一樣（何一3b～4，和賽八3～4在語氣及格式上十分相近）。

耶斯列可以是人名（代上四3），也可以是地名（書十五56；撒上二十五43，二十七3，三十5）。作爲地名，它可以是指撒瑪利亞和加利利之間的平原（書十七16；士六33），或是此平原南部的一個城鎮（即現代之Zer'in）；若是從本段「耶戶在耶斯列殺人流血的罪」（4b），此耶斯列是指城鎮（參王下九～十章）；但第5節卻明指是耶斯列平原，故可指二者。

耶斯列是個出名的地方，以色列歷史上許多大事情都發生在這裏。暗利之子亞哈曾依從耶洗別之詭計，謀害拿伯；奪取他的葡萄園；神命以利亞向他發預言：「狗在何處餂拿伯的血，也必在何處餂你的血」（王上二十一19），又說：「凡屬你的男丁，無論困住的、自由的，都從以色列中剪除」（21節），結果耶戶起而反叛亞哈時，就是在耶斯列把亞哈的兒子約蘭和耶洗別殺了，亞哈七十個兒子在撒瑪利亞被殺，首級也是送回耶斯列（王下九～十章）。

假如耶和華命何西阿爲兒子取名是不遲於主前七五〇年[23]，那正是耶戶的兒子耶羅波安二世在位的末期；由耶和華發審判（七五〇年）到耶戶王朝傾亡（七四五年），前後只過了五年時間，應驗了本節「再過片時」的警告，就是「必使以色列家的國滅絕」（4c），也只是七二一年的事情，前後不到三十年。換句話說，當時一定有人聽到何西阿爲大兒子起名，並聽到何西阿解釋爲什麼起這樣的名，然後活著看見第一步的應驗——耶戶王朝覆沒；再過二十多年，又見第二步應驗——以色列國滅絕，他們必定驚訝耶和華的話，就如以賽亞所說的「我口所出的話是憑公義，並不反回」（賽四十五23）。

同期作先知的阿摩司曾預言耶羅波安的死亡（摩七9），何西阿卻宣告整個以色列國的末

日，因爲以色列王都是違背耶和華的（何三4，七3，八4），這是何西阿信息的重點，而他預言的都在人有生之年應驗了。

耶戶家受罰並不因爲他滅亞哈全家。亞哈遭滅門之禍原是出於耶和華，「我好在耶洗別身上伸我僕人衆先知，和耶和華一切僕人流血的冤」（王下九7）。這樣說來，「我必討耶戶家在耶斯列殺人流血的罪」必是指殺亞哈家之後再濫殺之罪。耶戶靠殺戮起家，亦靠殺戮鞏固政權，包括殺猶大王亞哈謝昆弟（王下十12～14）；爲政治原因殺亞哈家剩下的人（王下十17），和巴力先知（王下十15～28），而自己仍然拜金牛犢，顯出他殺人並非爲宗教的原故。事實上整個耶戶家由耶戶到撒迦利雅五個皇帝，四個都是被謀殺的；以色列王宮實在滿了耶和華誓必刑罰的殺人流血罪，這是何西阿代神宣告「我必討耶戶家在耶斯列殺人流血的罪」的原因。神亦曾因亞述濫殺而判罪（賽十5及下）。

跟著那一句「也必使以色列家的國滅絕」（4c），就更叫人聞而色變。原來耶斯列與以色列在希伯來文是諧音的，幾年間，4b的審判預言已應驗了，4c的審判預言就含有一種決定性的厄道，只可惜當時的聽者仍然迷糊不察。

原來4b的「我必討……的罪」，其動詞pqd亦可譯作「委任」（appoint）、「報復」[24]，或「調查」[25]；其意思是：某些地方出錯了，長官（對下士）或家宰（對管家畜的人）就像執法的人，委任人或自己調查出錯的地方，給予糾正，這正是耶和華對耶戶家和以色列人要做的事。

5 神要折斷「以色列的弓」，弓是代表軍事力量（參第7節），它也是皇宮侍衛用的武器（撒下一22），也有人認爲它是代表男性的性能力[26]，但參考下面第7節來看，此處解作軍事力量，或單是代表力量（參創四十九24；耶四十九35；伯二十九20）似乎來得自然：神要奪去以色列一切的力量。這是什麼時候呢？

「到那日」，這與上面的「再過片時」是互相呼應的，是一種「具決定性的結局」[27]。正因爲「再過片時」耶和華要使以色列家的國滅絕，「到那日」就是再過片時的那日，形容迫在眉睫和絕不更改。

窩夫認爲本節是後加的[28]，但它在何一到二章是屬於一個結構嚴謹的末日論導言，它有兩個較長的形式，在二18、23，而較短的形式是在二1（和合本沒譯出來），它們與一4的「再過片時」，和「到那日」是呼應的，且與二21的「那日」也是如此[29]；第5節的「到那日」即屬整體結構一部分，就不似是後來的人補上的了。

以色列家不是終於耶羅波安，他也沒戰死沙場。耶戶王朝是因沙龍謀殺了撒迦利雅而終結。自此以後，以色列王宮便一片刀光血影，至終以色列就在何細亞有生之年給亞述攻陷了。何西阿發這預言的時候，自然不會一一細述耶羅波安之後還要經過六個皇帝才亡國，他只是知道以色列國運已盡，爲此他發的呼喚特別殷切。

6 6～7節是耶和華向何西阿發的第三個命令：爲次女起名叫羅路哈瑪，意即不蒙憐憫，「因爲我必不再憐憫以色列家，決不赦免他們」。

有人認爲這裏不像上面的，明說歌篾給何西阿生耶斯列，只說「歌篾又懷孕了」，因此說這個女兒一定是她與人通姦而懷孕的。這種推論不能成立。從第6節到本段結尾的第9節，作者用字是愈來愈精簡，和合本清楚表示了這一點，第6節連「耶和華」一名也是沒有的，譯者爲了通順才加上去，他爲什麼累贅到要重復一次說這女兒是給何西阿生的？這個女兒的誕生是屬於耶和華命令的一部分：「也收那從淫亂所生的兒女」（2c）。從整體來說，她亦是先知信息的一部分。

和合本把原文一句話音譯成爲名字：羅路哈瑪，但它原本是一句反義完成句（negated perfect）：「不蒙憐憫」，或直譯作「她不蒙憐憫」。按希伯來文的慣例，反義完成句是不能當名字的，而那個「她」字（表之於女性被動詞之「不蒙憐憫」rhm）既可指女孩，也可指「我必不再憐憫以色列家」，這樣一來，有學者就認爲「不蒙憐憫」是指「以色列家」了[30]。不過，我們不要忘記這名字是耶和華命令何西阿取的（6c），因此較中肯的仍是看耶和華要藉羅路哈瑪來比喻以色列的前景。

要把自己親女兒稱作不蒙憐憫，與耶和華要對自己的子民說不再愛他們，同樣是極其困難的，因爲父親愛自己的女兒，正如神愛自己的子民一樣，是屬於爲父本性的自然流露，聖經稱耶和華是「有憐憫、有恩典的神，不輕易發怒，並有豐盛的慈愛和誠實」（出三十四6；另參申四31；珥二13；拿四2；詩八十六15，一〇三8，一一一4，一四五8；尼九17、31）；祂的憐憫是自然的，祂的慈愛也是激情的慈愛（qnn'），但外面的條件叫祂的憐憫無法舒展，使

祂的慈愛失去對象，就如父親要愛自己的兒女，卻發現再愛下去，只會使兒女更陷歧途，他不得不止住自己的憐愛了。

從人的角度看，以色列人「不蒙憐憫」，顯出他們需要憐憫，但他們背道之病卻終止了耶和華與他們正常的關係，這眞是一個悲劇。

7 由「不蒙憐憫」，突然轉到「我卻要憐憫猶大家」，不少學者認爲這是猶大編者加上去的[31]，表示耶和華只是向以色列發怒，對猶大家仍是有憐憫的，而下面一句：「使他們靠耶和華他們的神得救，不使他們靠弓、刀、爭戰、馬匹與馬兵得救」，看似與神救耶路撒冷脫離亞述之西拿基立有關（參王下十九32～37；另參賽二十九5及下，三十27及下）。

8～9 是本段最後一個命令：爲何西阿第三幼子起名羅阿米，就是非我民之意。

我們很容易發現這一段比上一段（6～7）的用字更精簡，好像語氣也急促起來了。何西阿第一個兒子的名字是表明神要討以色列家的罪；第二個女兒的名字是說以色列家不蒙憐憫，現在第三個幼兒的名字是完全的棄絕：「因爲你們不作我的子民，我也不作你們的神」。但由第一個命令到第四個命令，中間起碼隔了五年時間，耶和華的等候只換來失望，以色列人背道崇邪的事看似日比一日壞，終於招來完全的棄絕，這是以色列亡國前叫人黯然神傷的一段歷史。

前面已經說過，巴勒斯坦人乳養孩子，三年才斷奶，斷奶還要大加慶祝（創二十一8；撒上一24）。孩子三歲了，就是沒有母乳，他還可以生存；現在問題反是：作者爲什麼特別提到羅路哈瑪斷奶這回事呢？除了表明神足足等了三年，以色列人仍然沒悔改的跡象，也實在沒有

更明顯的意思了。神爲什麼要等三年？神爲什麼不等呢？難道執行刑罰是祂喜歡的嗎？

「你們不作我的子民，我也不作你們的神」（9b），這是羅阿米的意思。這是一句平行對句：第一句本於以色列人與神立約的條款，第二句本於神向摩西的自我啓示，在這裏全用在反面意義上，與羅阿米的「羅」（'即不是的意思）作呼應。

以色列人與神立約，其公式詞是：「我要作你們的神，你們要作我的子民」（利二十六12；另參出六7；申二十六17及下；撒下七24；耶七23，十一4等等）；但作「我的子民」（'ammi）是有條件的，那就是「遵守我的約」（出十九5），這是頂合邏輯的，他們能成爲神的子民，全基於神與他們立有盟約，正如夫妻有夫妻名分，全憑有婚約。既有盟約，就要守著盟約的條款，什麼時候不遵守盟約的條款，盟約就被破壞了，正如夫或妻不守婚約（譬如通姦），夫妻的關係就受到破壞。以色列人既不守與耶和華立的盟約，由盟約而來的「我的子民」之身分也就失去了。

第二句來自神的名字，是神在西乃山向摩西顯明的。和合本譯作「我也不作你們的神」，那個「神」字直譯是「我是」（'Ehyeh），因此整句直譯就成了「我不是你的我是」[32]，也是直指耶和華向摩西自顯之名：「我就是我是」（I am that I am），和合本作「我是自有永有」（出三14）[33]。此句的重點自然是在耶和華的名字，此名字不是人人能宣稱使用的，人能使用它，因爲他與神是有約的關係；人若輕易破壞與神立的約，神就收回人可以使用的權利，故曰「我也不作你們的神」（參註32）。這正是何西阿書信息的中心；事實上，2～9節也把

何西阿書的要旨勾畫出來了。

經文意義：

何西阿奉命娶淫婦爲妻，應是處於耶羅波安二世的末期。此時國內比較平靜，國外亞述勢力未興；加上經濟發達，人耽於逸樂（參摩六4～7），飲宴荒淫，異教的敗壞力量無遠弗屆，使整個以色列國像個龐大的妓院，完全忘記他們是耶和華的子民，與祂立有聖約。

耶和華向何西阿發出四度命令，亦藉四個反面詞來顯出耶和華的審判。耶和華要何西阿娶歌篾，一個在當時很可能是非常典型的以色列女子，但在耶和華（和何西阿）的眼中，卻是一個淫婦，是一個被淫亂的迦南宗教完全敗壞的女人。她所做的和她所生的，只有一詞可表達，就是「淫亂」；耶和華因子民的淫亂，使祂愛的本性受挫折；何西阿因妻子的淫亂，叫他痛不欲生；就是在這種苦難中，何西阿漸次體會耶和華的痛苦。

自第二個命令開始（4～9），作者連用了四個反面詞來表達耶和華的悲憤：耶斯列（原意爲「神播種」，單就此名而言是意義不明的，但在解釋上，4b、c卻顯出是一個審判）；不蒙憐憫（羅路哈瑪），不是我民（羅阿米），和不是你神（lo-'Ehyeh-lakem），表明完全的棄絕——這是以色列人的命運。

何西阿在1～9的地位是「透明」的，在全書以至於整個以色列末期的歷史亦是如此。他第一次被提及的是在第1節，最後一次被提及是在第2節，之後就不再提了。就是在這兩節，他只是一個受命的人，雖然所受之命是沒有一個男人容易履行，他卻在無言的苦難中一一

遵守，聖經甚至完全不提他的感受，他的緘默好像見證出耶和華一直以來受到的無言傷害：同樣是那樣深刻，也是同樣的痛苦。此段四個命令和四個名字確是把何西阿書的主旨顯明出來了：耶和華已放棄祂的子民。這可是言堅意定的議決嗎？不是的，6b說「我必不再憐憫以色列家」，7a卻說「我卻要憐憫猶大家」（何西阿書看二者均爲神的子民）；9c說「不再作以色列的神」，10b卻說「你們是永生神的子民」，祂的愛叫祂舉棋不定，祂的憐憫叫祂「出爾反爾」，整本何西阿書就是神的公義與慈愛的搏鬥，而人的希望正是慈愛得勝而衍生出來的；不是得勝於祂自己的公義，是得勝於人的不公義。

現代意義：

第一，信息與傳信息的人。

何西阿先知在本書雖像個三稜鏡，本身是通透的，但當我們看見光線被分析成七彩的光譜，我們知道這光譜是透過三稜鏡才投射出來的。到底信息與傳信息的人存著怎樣的關係？

多年前筆者與一神學院長談及經驗與信息的關係，他認爲傳道人的做人及傳道經驗至爲重要。我認爲只有被信息定規的經驗才是重要，並且指出由傳道經驗決定信息是危險的，它可以使傳道者變成個跑江湖的人，因爲使信息與傳道者分割的，很多時候正是傳道者的傳道經驗。

一個有傳道經驗的人，很容易看出受衆是屬哪一個階層？他想聽的是什麼？哪一類喻道故事及笑話最容易引起現場反應？有傳道經驗的人很容易便能辨別形勢，按單配藥。這不是按時分糧，只是按勢分糧，他所分的糧未必是受衆需要的，卻常常是受衆想要的，因此傳道者就受

歡迎了。這樣受歡迎的傳道者無論怎樣跑遍四湖五海，也只是個跑江湖的人。

能跑江湖自有跑江湖的伎倆，此伎倆可以是叫人哄堂大笑，甚至是叫人深受感動，他就是不能靠江湖伎倆叫人的生命重訂方位，復歸於神。大笑一場的講道，我們不必多說，原來叫人深受感動的講道也可以是一種娛賓手段；有了宗教信仰的人自然不久就要受宗教感動一下，不然一切宗教儀式就成了乏味的責任。要感動宗教人並不如行外人想像的困難，它也不如屬靈人以爲的必然是「以生命影響生命」那麼神祕，感動宗教人是有路可循的，知性較强的受衆可以提供一套新的理論來解釋他已知的概念，或以新的關係給他指出另一種詮釋的可能，他們就會受感動。感性較强的只需一兩個賺人熱淚的故事就可以了。

另一種詮釋，賺人熱淚的故事，甚至是笑話，本身沒有什麼問題，問題只在我們是怎樣使用它們。它們若是處於「配角」的地位，目的是照亮聖經的眞理，人受的感動就是從神的話語而來，果效比較持久；它們若是處於主角地位，那麼詮釋、故事與笑話就跟電視不同性質的節目沒有兩樣，笑過、感動過，就什麼都過去了。

就是以此等喻道材料來照明聖經吧，它帶來的感動也是有限的，因爲這樣明白的聖經，跟讀一本好書帶來的感動，對受衆來說，分別不是頂明顯。在傳媒如此發達的時代，人能獲得這種「頓悟」的頻率絕不低，好閱讀深思的人更是常有的經驗。這一類頓悟基本上是相當平面的，無時間性，無空間性，全是發生在腦海中或心靈內；他可以受感動，而且歷久不忘，卻不容易因此改變他的生命方位，他甚至缺乏嘗試依此而行的足夠動力。

這就引到信息與傳信息者的關係了。

何西阿先知與何西阿書二者是合一的，他傳的就是他活的，他活的也是他傳的。神要他娶淫婦爲妻，因爲以色列正是這樣的一個子民，他就娶淫婦爲妻，也由此體會背道對戀者的傷害；神叫他爲三個兒女取棄絕之名，因爲神不要再作以色列人的神，他就這樣行了，也由此體會以色列人因背道而自招之絕境。他的生命成了他信息的血與肉，他的信息亦成了他生命的註釋，他所傳的就具有非常眞實的立體感，不再是概念的建搭，他的人成了一篇信息，他的信息亦成了一個人。一個以耶和華爲導演，以以色列子民爲舞台，又是以自己的生命爲演員的救恩戲劇（salvation drama）。

今天人並不缺乏什麼是對、什麼是錯的知識，甚至基督教一直自稱是獨一無二的信息，我們周圍的人完全不知道的也不會頂多，只要一天我們所傳的，和我們所是的，是處於分割狀態，傳的就是更生動，受衆也只會覺得是一個好道理，像一本好書、一齣好的電視劇或記錄片一樣，他可能永誌難忘，卻因缺乏一個具體榜樣而依循無從，所傳的仍然無法改變人的生命。

這裏引起兩個具體的問題。傳道者怎樣尋找他的信息？聽道者怎樣聽道？

傳道者怎樣尋找他的信息？外國教會有專責講道的牧師，他可以爲每篇信息花上三、四十小時來預備，華人教會的牧者只能羨慕。其實羨慕是不需要的，就算我們有這樣的時間，這樣的預備也不算是頂理想。情況是這樣，假如這星期日要講道了，我們藉著禱告、默想，和讀經，去等候要傳的是什麼信息，這樣一來，信息、傳信息者，與受衆，仍是處於疏割的關係。

作爲一個傳信息者，最基本的是要尋找一個一生之久的信息，要知道什麼是神要託付於你，要你在這樣的時代、這樣的環境，向這樣的一個受衆，來傳這樣的一個信息。這樣的信息是你一生的信息（life message），你爲它而生，也要使這信息透過你而生，叫人看見你就看見那信息而不僅是聽到那信息。不同的講道機會只是透過不同角度來傳同一信息而已，保羅說他什麼都不知道，只知道主耶穌和祂的十字架，正是這個意思了。耶利米與何西阿亦是花了一生之久來警告猶太人，叫他們回轉歸神。其他先知書全是可以讀得出它的主題的。尋找一生要傳的信息，對今天處於風雨飄搖時代的傳道人，確是沒有更迫切的目標了。

聽道者怎樣聽信息？我們只要不把聽道當作娛樂的時間，自然少受跑江湖的人愚弄。其實今天成熟的聽道者倒眞不少，筆者有好些深交的傳道者，他們沒有高深的學問、靈活的口才，但他們有一共通點，都是把會友當作自己的兒女來看待；爲此，會友亦眞看他們爲屬靈的父親。有時筆者應邀到他們的教會講道，有些已有十多年之久，仍然自感到完全不能切入他們「父子」的關係，我爲此感到非常欣慰。他們從我身上只聽到一篇篇獨立的信息，但從他們的牧者，卻看到一篇貫徹始終的道，他們亦因此成長起來。聽道者不要尋求道的說詞，巧言令色，乃要尋求道的見證。

第二，一個沒有神的將來[34]。

一個人的將來沒有神，他就是更成功也不值得羨慕；一個國家的將來沒有神，她就是更強盛也必傾到。耶和華藉何西阿發預言審判以色列的時候，她還算是強盛的國家，但整個2～9

節就是宣佈她是沒有將來的，因爲她的將來沒有神。

從人的角度來看，我們對何西阿有無限的同情，甚至認爲耶和華對何西阿眞是要求過分了。但誰能代替何西阿說話呢？在未娶歌篾之前，他一定深爲「這地大行淫亂，離棄耶和華」而傷痛，日後的家庭生活更叫他肝腸寸斷，但種種羞辱、失望，與痛苦，又豈是完全陌生的呢？他曾嘗試站在耶和華的角度來規勸人，現在耶和華把他放在被背叛、被拋棄的地位上，來傳講呼召回歸的信息，這是上面一段論「信息與傳信息的人」的意思了；何西阿起碼知道他的際遇不是命運的撥弄，他知道自己的痛苦是有深層的神學意義的。

按人看來，何西阿眞是沒有前途，妻子跟情夫跑了，孩子成了陌路人，但何西阿知道爲什麼會發生這一切事。在這些事件的背後，他知道誰站在那裏；或許要說，他知道誰站在他的前面，因此他默然地走每一步路。按人看來，以色列的前途才是一片光明哪，商業發達，宗教繁盛，一些攙雜，一點通融，不需苛責吧；耶和華卻說，你們不作我的子民，我也不作你們的神。沒有經歷何西阿那種切膚之痛的，不會明白何西阿發此審判之言是何等無奈的哀傷，他自然更不會體會沒有神的將來是何等黯淡。但看哪，當亞述興起，當社會上以富壓貧的不公義現象開始從裏面腐爛出來，當人的一切力量慢慢消失，陷入無以爲繼的窘境，平日不以耶和華爲神的會顯得多麼無助和絕望？或是當他們聽到似曾相識的耶和華說：「我必不再憐憫以色列家，決不赦免他們」，他還要往哪裏去尋找蔭庇？

我們眞要小心，不要以爲耶和華是刀槍不入的，不要以爲祂不在意我們的小頑皮，像個慈

祥的老祖父，像個孩童心目中的聖誕老人；祂愛我們的愛是激情的愛，因此祂是會因著愛受傷害的。我們一定要深思這個眞理，直到它沈澱在我們的意識層：愛使人剛强，也叫他變得脆弱（vulnerable），愛同樣使耶和華變得容易受傷害，因此祂非常在意我們對祂的態度。假如我們頤指氣使，自來自去，假如我們以爲有自由隨便揮霍祂的愛，那麼必有一天發現自己是沒有自由逃避揮霍的責任——一個沒有神的將來。

第三，嚴厲的恩慈。

不曉得是不是出於偶像心理，人對神的了解若非是整日跟在背後專找喳兒的宇宙警察，就是什麼事都不管，又什麼慾求都會滿足的聖誕老人。聖經告訴我們的耶和華，卻全不是這回事，祂是「有豐盛的慈愛和誠實」的（出三十四6），祂的慈愛叫祂不忍捨棄經常背道的人，但祂的誠實（原意指眞理或信實）叫祂不能以有罪爲無罪，祂的恩慈就是一種嚴厲的恩慈——一種頗不合潮流，不幸地卻是聖經一貫的眞理。

申命記作者介紹的神是叫人吃驚的，「你們如今要知道，我，惟有我是神，在我以外並無別神。我使人死，我使人活，我損傷（或作「我傷害」），我也醫治，並無人能從我手中救出來」（申三十二39）。祂是專橫的神嗎？抑或以它來解釋何西阿書的神，是更能叫我們明白祂嚴厲的恩慈？

原來神的愛是一種冀望有回應的愛，當以色列人因著巴力而離棄祂，祂就藉先知呼喚他們回轉；也許叫新約基督徒驚訝的是，這位舊約的浪子之父是不會永遠倚門佇望的，新約的天父

也不會，祂從來都不會，也從來都不是那位羅曼蒂克的浪子之父；祂等候我們回家，我們不理會；祂呼喚我們回家，我們不聽從；祂只好執行審判，叫我們知所警惕，因爲人可以走到一個地步，是任何等候與呼喚都無濟於事的：「他們所行的使他們不能歸向神，因有淫心在他們裏面，他們也不認識耶和華」（五4）。

這樣看來，祂的審判就不是報復，而是救贖，不是報復我們不理祂的等候，不聽祂的呼喚，而是只有審判才能改變一個「不能歸向神」的人，我們的「淫心」說「我要隨從所愛的，我的餅、水、羊毛、麻、油、酒，都是他們給的」。再等待下去，再呼喚下去，會改變什麼嗎？什麼都不能改變，因此耶和華說：「我必用荊棘堵塞他的道，築牆擋住他，使他找不著路。他必追隨所愛的，卻追不上，他必尋找他們，卻尋不見，便說，我要歸回前夫，因我那時的光景比如今還好」（二5b~7）。這正是耶和華嚴厲的恩慈了。

2. 論耶斯列的大日（一10~二1）

10 然而以色列的人數必如海沙，不可量，不可數。從前在什麼地方對他們說，你們不是我的子民，將來在那裏必對他們說，你們是永生神的兒子。

11 猶大人和以色列人必一同聚集，為自己立一個首領，從這地上去，因為耶斯列的日子必為大日。

二1 你們要稱你們的弟兄為阿米（就是我民的意思），稱你們的姐妹為路哈瑪（就是蒙憐憫的意思）。

經文研究：

本段（一10~二1）在希伯來文聖經是屬於第二章1~3節的，它很清楚顯出是自成一體的，是論耶斯列被更新復興的大日。

從體裁來說，本段一連幾個完成式子句（perfect consecutives）把希伯來人將來的希望表達出來。到那日，被棄的子民將要成爲「永生神的兒子」，猶太人和以色列人「必一同聚集」，何西阿的幼兒要改名爲「我民」，他的姐姐要改名爲「蒙憐憫」。有些經學者就是認爲希伯來文版本的二23~25之後[35]。我們若把此段經文比較何西阿全書信息的特色，就知道接納此段是出於何西阿並無困難，而它又沒有經過後來編者的搬移，也是可能的。何西阿不可能剛發出一2~9嚴厲的審判話，立刻就轉了聲調內容，說到出路與盼望，因此本段必是後來編者加上去的。窩夫雖然相信此段仍是出於何西阿之手，它原本卻不在這裏，是在

首先，由「非我民」轉到「我民」，由「不蒙憐憫」轉到「蒙憐憫」，由兒女轉到「弟兄」、「姊妹」，正是說明此段是出於何西阿，而非其反也；假如它是出於晚期另一編者之手，他用的「我民」、「蒙憐憫」，以至於「弟兄」、「姊妹」，是以什麼爲對呢？它們若是獨立的，便是毫無意義了。再者，一4、5的耶斯列是屬於審判神諭（judgement oracle），

本段11節的耶斯列則是救贖神諭（salvation oracle），這種風格正符合何西阿講章的「審判——救贖」主題，硬生生把它們分開了，反而不自然；窩夫認爲何西阿書一到三章是主前七三三年編成，此年（或七三四年）亦爲以色列與敍利亞聯手攻打猶大的時候；此年後，以色列受到厲害的審判，與此同期的以賽亞亦在痛苦重重中希望「必不再見幽暗」（賽八22～九6），故何西阿便發出耶斯列大日子的盼望信息了[36]。最後，本段的用詞顯出它是出於何西阿，多於是出於後來的編者[37]，特別是以ki（通譯作「然而」或「而」）來引入比較的句子，是很典型的何西阿用法[38]（參二1a、5、17，三1，四9、16，五10、12、14，六4，八8，十一11，十三7）；以「首領」代替「王」及「王子」（參結三十七22），亦很能反映出何西阿反對王室的傾向（參何五1）。

說過文體與作者的問題，現在讓我們解釋此段經文。

10 「然而以色列的人數必如海沙，不可量，不可數」。本段是以反義連接詞（waw adversative）作開始；「然而」，它把一2～9緊緊地連在一起，卻是完全按相反方向來解說；前一段是審判，這一段是救贖，因此，在耶斯列的大日子裏，以色列人口要增加，他們與神復合，成爲永生神的兒子，也要與猶大國復合，成爲一個國家，同歸一個首領的帶領，並且要得地爲業；更重要的是，他們要再蒙神的憐憫。這就是爲什麼「耶斯列的日子必爲大日」的意思了。前一段論何西阿三兒女的名字，在本段全有提及，且是意義給逆轉過來，審判變成了救贖。

這種審判——救贖的並列是何西阿書的特色。按希伯來人了解的蒙福，亞伯拉罕之約是最典型的，而其中兩個恩福就是他們要如海邊的沙那樣多，並且要得地爲業（創十五1～7，二十二17～18），但他們在耶羅波安時代漸漸强大，卻增添罪惡，神就要終止他們的壯大（四10，九12、16，十四1）；取消聖約（一9，八1），以色列與猶大交惡亦是審判之一（五8～14），地也不再給他們效力（二9、12，四3）。本段是何西阿書第一次列出審判後的救贖，藉著反義連接詞的「然而」（waw）具體而微地列出末日「蒙憐憫」的光景。

以色列人要如海邊的沙那樣「不可量，不可數」，是創世記的應許公式詞（參十三16，十五5，二十六24，二十八14），這應許對初民來說是非常重要的。昔日一個城鎮有多重要，是看她的居民有多少而定，一個國家是否强盛，亦與她的人口有密切關係，事實上，以色列人拜巴力，其中一動機就是祈求巴力的生殖神能使他們人丁旺盛。但這裏指出能使以色列人口「不可量，不可數」的，是耶和華，不是巴力，他們現在人丁單薄，正是拜巴力的結果。

以前我們提及，作爲先知的何西阿與以色列的宗教傳統是有非常密切關係的，他不是因爲先知，就天馬行空，亂說一輪。他把現在悲慘的情況放在耶和華與列祖立的約來解釋：人丁單薄是因爲以色列人棄信背約，招惹神怒；同樣地，將來更新復興的可能，也是人要離罪悔改，再立盟約；只是再立盟約的動力，已因罪惡的侵蝕而喪失殆盡，他們「不能歸向神」（五4），必須由神爲他們再造機會，這是何西阿書叫人振奮的信息——恩典的勝利，慈愛的勝利。恩典要勝過人的「淫心」，慈愛要降服人的「悖逆」，人的罪要被神的愛打敗，這是何西

阿傳的福音，也是加略山顯出的眞理。

但慈愛的勝利是透過審判而來。何西阿沒有像摩西或耶利米那樣，爲以色列人可以免遇審判而祈求（參出三十三13：「求祢想到這民是祢的民」；耶十24：「求祢從寬懲治我（指猶大人）」），他知道以色列人完全破壞和勾消了與神立的約，神的憤怒已然傾倒，莫可挽回。但在神的烈怒中，他又能體會父神背後的慈愛，像責打兒女時父心的傷痛；這種神的傷痛成了人的盼望，何西阿傳的審判——救贖，就帶著非常眞實的意義在內了[39]。

從前「在什麼地方」（bmqys ʿsr），和合本是直譯又傳神，它不是指地域或地名（雖然按文意看，這地方應屬耶斯列，但非本節的原意所指），其含意就如我們說「你在什麼地方」墮落了，就要在什麼地方悔改的「地方」是一樣的。以色列人曾被神刑罰，不承認他們爲神的子民，神亦在同一「地方」施行救贖，稱他們爲「永生神的兒子」。永生神（ʾl hy）在舊約是耶和華的名字（書三10；詩四十二2，八十四2），意思乃是「耶和華是活著的」（hy YHWH）；以色列人在約中被稱作「永生神的兒子」，是他們曾經擁有，後因罪被剝奪，現又重新被建立的身分。

身分常是在被剝奪後，人才體會其珍貴。以色列未亡國之前，跟隨迦南風俗和宗教而離棄神，南國猶大亡國前亦是這樣，不知愛惜自己是永生神的兒子的名分，後來分別被擄到亞述和巴比倫，受異邦異教的羞辱和嘲弄，就想起昔日尊貴的位分，增加被棄的痛苦。被擄到巴比倫迦巴魯河邊的猶太人發出哀歌：「我們曾在巴比倫的河邊坐下，一追想錫安就哭了。我們把琴

掛在那裏的柳樹上。因爲在那裏擄掠我們的，要我們唱歌，搶奪我們的，要我們作樂，說，給我們唱一首錫安歌罷。我們怎能在外邦唱耶和華的歌呢」（詩一三七1～4）。

今天基督徒都有這個危機：不珍惜自己的身分，對人常因此身分而「歡意連連」，生活沒有基督徒的味道，人生方向亦不以充實此名分爲目的；叫人感嘆的是，有些人就是失去此身分也不惋惜，理直氣壯地公諸於世，還常常利用個別信徒和教會的軟弱作棄絕此身分的理由[40]。也許我們該深思的是，到底我是爲了什麼作基督徒的？爲了別人？爲了教會？爲了自己？抑或至終是爲了神（羅三23）？永生神的兒子與新約說的神的兒女是同義的，到底這身分包含的是什麼樣的權利與責任？

11 本節用的是舊約典型的戰爭語言，其背景很可能是由七三四年以色列聯合敍利亞攻擊猶大之戰役，或北國淪亡之前[41]，二者或一，以色列人都經歷了兄弟相爭或喪國滅民之痛，何西阿想到國家遭受耶和華烈怒的審判，他也想到將來復興之時，那時兄弟復和，爲自己選立一個「首領」（rʾš，直譯就如廣東話的「頭頭」），叫人想起撒母耳記上八5，以色列人要求撒母耳爲他們「立一個王治理我們」，但神不悅此要求，何西阿很可能因此避開用「王」一詞，而改用「首領」。未立王之前，他們亦是以「首領」來稱他們的領袖（民十四4；士十一8）。

此首領是在將來才出現的，但他不是彌賽亞，因以色列人不能擁立，只能接納彌賽亞，他自然更不是耶和華了，他只是帶領他們的領袖，猶如昔日「族長」的地位（民一16；出十八

25）。

本節較隱晦的是「從這地上去」（w'lw mw—h'rs）。問題是其動詞「上去」，可以譯作許多個不同的詞語，到底本節是上去哪裏呢？有人認爲是指被擄之地歸回（如和合本小字），或作從「死亡之境」回來，窩夫更指爲上去「得地爲業」[42]。因爲「這地」不知是哪地，「上去」就不容易知道是怎樣上去，和上到哪裏去。

原來「上去」可以是指戰爭上得勝仇敵，佔領城池（窩夫），也可以是指種籽從地裏萌芽，鑽出土地而爲「從這地上去」。近代釋經家認爲它是含有兩個意思的：(1)本段既是以戰爭語言寫成，它第一層意思就是指得勝仇敵，取地爲國，這才引發出「耶斯列的日子必爲大日」的歡呼。(2)但以色列人深陷歧途，已如死一樣的沒有希望，將來兩國能合而爲一，有自己的地土和首領，就眞如「從死亡之境」復活過來一樣[43]。無論我們採取哪一種解釋，有幾點是不能忽略的：(1)以色列人能在一個首領帶領之下「從這地上去」，不是他們首領的實力（參一7b），乃是本段隱藏的發言者耶和華，這正是先知了解耶和華在歷史工作的模式。沒信心的人只看到人的能力決定勝負，有信心的人知道一切勝負之背後皆出於耶和華。(2)在歷史最黑暗的時候，人更需要有這種信心。北國亡陷之前，確實沒有什麼跡象看見一章11節的復興景象，人就更迷信赤裸力量的功效，但更強壯的亞述和之後的巴比倫相繼成爲廢墟，現今以色列比任何時期更接近本節描述的光景。但更完全的成就要等到將來。(3)應許的成就常是在我們的時空下而成一事件，它不能被抽空而成爲「屬靈的成就」，這是「耶斯列的日子必爲大日」的歡呼。

二1 這眞是奇妙的逆轉，以敍之戰使以色列與猶大成爲仇敵，現今一同聚集之外，還成爲「弟兄」、「姐妹」（此二詞皆爲複數，應含有全猶大國在內）；昔日「不蒙憐憫」的要成爲「蒙憐憫」，「非我民」的要成爲「我民」，正如受審判之地的耶斯列，現在成了蒙拯救的福地一樣。何西阿兩個兒女名字被改變，亦顯示出另立新約的生機，即以色列人被稱爲「我民」，她再在蒙恩的地位。

整段經文明顯地是在末日論的範圍內舒展出來的，從二國復合到再蒙憐憫，無論現今以色列國有哪些程度的應驗，它最大的完成仍然是在將來（參二21～23）。

B 審判與重建（二2～二23）

本段是清楚地分開兩節：1.審判（2～13）；2.重建（14～23）。

1. 審判（二2～13）

2 你們要與你們的母親大大爭辯，因為她不是我的妻子，我也不是她的丈夫，叫她除掉臉上的淫像，和胸間的淫態。

3 免得我剝她的衣服，使她赤體，與纔生的時候一樣，使她如曠野，如乾旱之地，因渴而死。

4 我必不憐憫她的兒女，因為他們是從淫亂而生的。
5 他們的母親行了淫亂，懷他們的母作了可羞恥的事，因為他說，我要隨
從所愛的，我的餅、水、羊毛、麻、油、酒，都是他們給的。
6 因此，我必用荊棘堵塞她的道，築牆擋住她，使她找不著路。
7 她必追隨所愛的，卻追不上；她必尋找他們，卻尋不見；便說，我要歸
回前夫，因我那時的光景比如今還好。
8 她不知道是我給她五穀、新酒，和油，又加增她的金銀，她卻以此供奉
（或製造）巴力。
9 因此，到了收割的日子，出酒的時候，我必將我的五穀新酒收回，也必
將她應當遮體的羊毛和麻奪回來。
10 如今我必在她所愛的眼前顯露她的醜態，必無人能救她脫離我的手。
11 我也必使她的宴樂、節期、月朔、安息日，並她的一切大會，都止息
了。
12 我也必毀壞她的葡萄樹，和無花果樹，就是她說，這是我所愛的給我為
賞賜的，我必使這些樹變為荒林，為田野的走獸所吃。
13 我必追討他素日給諸巴力燒香的罪，那時她佩帶耳環，和別樣妝飾，隨
從他所愛的，卻忘記我。這是耶和華說的。

本段的開頭是「控訴」（rîb ḇ—，和合本譯作「爭辯」），它的體裁和用的言語也是典型的法庭控訴程序和言語；主控者是耶和華（何西阿），被告是歌篾（以色列人沒提名字），控罪是身為人妻的歌篾不忠縱淫；奇妙的是，控訴的目的不是在離婚，而是重建（即下一段的14～23節）；但要達至重建的目的，背約犯罪的妻子必須受到管教，她才可以回頭，這就是本段的目的。

若是從控訴的程序來分析本段，它的過程是這樣的：

2～3 陳情
4～5 追加的證據
6～7 第一判罪
8 追加的證據
9～13a 第二判罪
13b 追加的證據

藉法庭控訴的程序來顯出以色列人的背約棄義，是舊約先知常用的方法，更是何西阿愛用的方法。這種方法與我們認識的不大一樣。我們訴諸法庭，目的是要證明自己的無辜，並要把對方繩諸於法，接受刑罰；耶和華宣召的法庭，卻沒有這種報復的味道。不錯，祂也會宣告刑罰（指將要發生的，見於被擄前先知），或解釋為什麼有此等刑罰（已發生的，見於被擄中或

被擄後的先知），但祂刑罰的目的是在挽回，好能使背道的回轉，「以誠實聘妳歸我，妳就必認識我耶和華」（二20）。

在何西阿書，耶和華就是那位被虧負的丈夫，因此祂也是法官、主控官、陪審團，和執行判罪的刑警；何西阿因著這個婚姻，他本身就是個受害者，但他在全書都是一個「透明人」，不發一言，他受不義的對待只是默默地見證耶和華公義的審判。被告的身分是多層次的，直接地被控的，當然就是何西阿之妻，故全段都是以第三人稱女性的代名詞出現「她」，或直接指控時是第二人稱女性：「妳」（二19～23），但歌箋明顯地是一個代表性的人物，眞正被控的是以色列人和巴力（8、13、16b、17）。

在審訊過程，主控官一共宣告了三次刑罰，每一次均用「因此」（lākēn）作引子（6、9、14，和合本在14節沒有譯出「因此」，可能因爲判罪是一個出乎意表的重建有關）。

本段文字用的體裁，常是介乎散文與詩體的混合，就是和合本也可讀得出來；詩體用得較多的是綜合平行體（例2a、4、14～15a），和同義平行體（2b、3a、3b、5a、15b）。散文的寫法也是相當優美的，介乎散文與詩之間，是一種「不均等的韻律」[44]。

從整個刑罰宣告的內容來看，以色列仍然是處於經濟繁榮、政局和平的景象，亦應是耶羅波安二世統治的黃金時期，裏面沒有國內動亂或國外威脅的痕跡，因此應屬主前七六〇到七五五年間，亦即是在何西阿開始作先知的時期。事實上第5節的景象，反可看出以色列是從「農牧文化進入城市文化」的過渡期呢[45]（參註釋部）。

從文中的筆法，明喻和暗喻，以至於它與全書信息的精妙關係來說，這一段不可能不是何西阿寫成的。因爲若由他人執筆，實在不可能建搭得那樣精妙，它不單本身是非常一致和諧，與四到十四章的整體信息亦是緊密呼應的，我們要說二2～23是全書信息的撮要也不爲過呢。

經文研究：

2 「你們要與你們的母親大大爭辯」。

上面說過，這裏的「爭辯」其實就是「控訴」，或作「控告」[46]，是命令式（imperative），因此本句可譯作「控訴你們的母親，要控訴」，呼召的對象自然是孩子們，呼召者是父親，因爲母親不當的行爲已經使家不成家了，本節以一2～9爲背景亦是明顯的。我們不必問兒子怎樣可以控訴母親，譬如說一個好打牌的母親因著沈迷賭局而不理家庭，叫丈夫與兒子都受害，作丈夫的指著兒子來控訴妻子，這種情景既可想像，在現代華人家庭也是屢見不鮮。那麼何況妻子是撇下夫兒而出去勾三搭四？爲夫的要兒女指控他們的母親就十分可理解了。

以「控訴」來作開場白，是本段具有一致性的筆法之一，因爲下面一連串申訴，都是連於這個詞的。叫人驚奇的，倒是父親要傳召兒女來指控母親這一點。在一2～9，兒女均是被棄的人，因爲他們是「從淫亂所生的兒女」（一2）。我們硬要解釋這種貌似不協調，是可以聯想近代所謂「污點證人」這種角色的，但實情不需如此。何西阿的著重點不在維持比喻貫徹始終的邏輯性；他的目的只有一個，就是透過種種方法，以不同的角度，讓人能「進入」耶和華被棄的角度來看全以色列人的犯罪，以及他們破壞聖約而自招的窘境——同樣被棄。

「因她不是我的妻子，我也不是她的丈夫」。

有說這是離婚時用的公式語，要休妻的男人只要說這句話，就可以把妻子休掉[47]，但NEB的翻譯似乎與下面一句銜接得自然：「她豈不是我的妻子，我豈不也是她的丈夫」。原來我們若是看此句爲主控者正面休妻的說話來譯（如和合本），下面他就不需叫妻子「除掉臉上的淫像，和胸間的淫態，免得我剝她的衣服」。剝她的衣服，是公然羞辱，然後逐之離去的說話（下詳）。何況如上述，整段控訴不在逐之離去，而是挽回重建，使之歸家？

「叫她除掉臉上的淫像，和胸間的淫態」。

要除掉的淫像和淫態，原文都是複數，到底是指甚麼而言？

「淫像」（zĕnûnîm），字根是zny；「淫態」（na'ăpûpîm），字根是n'p。這兩個詞不好解釋，因爲不見於別的古籍，聖經亦只有類似卻不盡相同的字，且是與何西阿有關的（見耶十三27；結二十三43），故可能是何西阿自創的詞。

它們可以是形容女人淫蕩的神態，留意它是用在複數，是指一種神態或神情，這樣一來，和合本譯的淫像，就當作淫「相」解，非實物的淫像。後面的「淫態」亦作如是解。同樣地，我們亦可以把這二詞當作實物解。古代近東作妓女的是以外物作記號，讓人知道她是可「出賣」的（比較我們的「賣淫」），譬如說，創三十八15，猶大看見他瑪用帕子蒙著臉，就「以爲是妓女」，那麼蒙臉布就是作妓女的飾物；但亞述的妓女是不蒙臉的[48]。聖經則指出不同的飾物可以代表賣笑的妓女，如頭巾、腰帶（耶四十二）、戒指、頸鍊（何二13；創三十五4；

出三十二2），這樣一來，「淫像」與「淫態」就是一些可除下又或戴上的飾物。《耶路撒冷聖經》（JB）在此節的註解說「淫態」：「可能是刺身」，若是刺身就不容易除下了。若按亞十三6，「胸間的淫態」也可能指做愛時被人抓傷的傷痕[49]。另一種可能是當時女人參加迦南性禮儀，必有記號顯出誰是當神妓的，此等「信物」就是本節所言的「淫像」與「淫態」。

因著我們缺乏古籍的幫助，又無考古證據可作引證，似乎不能太堅持n'p與zny二詞是指什麼實物而言；本於這裏是用在複數上，我們應該看它們爲淫蕩的記號就可以了：以色列必須除去她淫蕩的行爲，下一節是列出原因。

3 「免得我……」。

下面連數出五項法律的阻嚇：剝她的衣服，使她赤體，使她如曠野，使她如乾旱之地，使她渴死。這句經文的寫法亦把刑罰的性質表達出來了。它連用五個動詞，第一個是非完成式，跟著四個是完成式（即一般所謂將來式），表示它們不是一個接一個的來到，而是詩體的平行寫法：它們是可以一齊臨到的，我們不能從審判的次序得知神是不是正在執行對淫行的刑罰，只能聽到警告，就當立刻去掉淫行，悔改歸神。

五個刑罰中，第一對是當衆的羞辱，使她赤體；第二對是使她如曠野之不毛，最後要她死亡。五個刑罰均與以色列人拜巴力、背道縱淫有關。第一對：她既忝不知恥地公開宣淫，耶和華就要在公衆的地方剝她的衣服，叫她蒙羞（參伯十七6的「笑談」是同一字）。窩夫認爲這是以色列人休妻的行動[50]，引用的經文是出二十一10，作丈夫的有責任給妻子衣服與食物，斷

絕此等供應（剝衣斷食）即表明婚姻關係中止（結十六36及下；拿三5及下）。但以色列人對付不貞之法是用石頭打死，或用火燒死（創三十八24；利二十一9；申二十二23～24），卻不是在公衆地方盡去其衣[51]，引用之以西結書十六章（和二十三章）亦沒有離婚或休妻的意義在內；再說，二2～13的控訴，目的不在休妻或離婚，只在挽回（參二14），最後，把不安於室的淫婦休掉，也不見得對她是刑罰；故第一對刑罰只是要使她蒙羞而已。司徒爾特（Stuart）認爲這是跟古代近東對破壞盟約的刑罰，屬於立約的咒詛語[52]。

第二對刑罰是「使她如曠野，如乾旱之地」，更是直指巴力生殖宗教而發。原來對崇拜生殖宗教的迦南人來說，他們以大地比喻女人，男性精液比喻滋潤大地的雨露，故以淫行作祭祀的行動。何西阿是把這種行爲和背後的意義倒轉過來，告訴以色列人使百物生長的是耶和華，不是巴力；他們若背棄賜予百物的眞神（二5、6），他們必如曠野的不育不毛。

最後一個刑罰就是死亡。倒斃曠野多因缺水，這是以色列人漂流曠野的可怕經驗（出十七3，三十二12），因此耶和華在曠野賜水喝，就成了祂慈愛、引導，和供應的記號（民二十2～13）。

值得注意的是，這一節論到的刑罰是全章最嚴厲的了，由4～13節的刑罰只是奪回身外之物或關係，第3節卻是奪回生命本身，故是全章的高潮了。

4 4～7是論到耶和華爲什麼要懲罰以色列人的特別原因。第4節因爲好像是重複上面已說過的，有學者認爲非出自何西阿，是後人加上去的，可以刪去[53]。但請留意它與上一節的

關係，第3節是論爲夫的耶和華要刑罰以色列人（以妻喻），第4節則是論要刑罰她的兒女，二者不是重複的；再者，第4節的代名詞是用第三人稱複數：「他們」，沒有第3節，就不知「他們」何所指了。

本節雖論兒女，主旨仍是在母親的淫亂，她的不貞禍延下代，這是古代近東頗一致的看法，即父母的行與子女是有直接影響的。此段的講者是耶和華，論到兒女，她指出是「她的兒女」，非「我的兒女」；他們受罰，全是因爲「他們是淫亂而生」，非如美爾建議的：「因他們不肯按父親的要求，一同控訴他們的母親」[54]。也非如司徒爾特說因爲他們是「作妓女的」[55]，他們太年輕了，不可能。何西阿書沒有單獨論兒女作妓女（或作賣淫）的，都是在「母親」的陰影下一同被定罪，本節正是一個這樣的例子，因此下一節又立刻反回第3節所論的淫婦了。這樣說來，淫婦不僅是得罪神，得罪自己的丈夫，也是得罪她的兒女了。

5 由本節起，歌篾代表整個以色列民的意思愈來愈明顯，她做的事（5a）和說的話（5b），亦只有代表整個以色列人才有意義。

她做的是「淫亂」，行的是「可羞恥」（hbysh）的事，這動詞是用在hip'il格，直譯是「使羞恥」，歌篾的蒙羞自然不是被動的（hip'il格的一般用法），惟一可解釋的，就是她的淫行已經使她（causative）成爲羞恥，這樣一來，5a就可譯作「他們的母親行淫，懷他們的母所作的使她蒙羞」。

到底她做了什麼？關鍵在她說的那句話：「我要隨從所愛的」，實行在13b。和合本譯得

文雅，反失了希伯來文那種坦率的震撼力。

「隨從」（'lbh 'hr）直譯是「讓我追逐」。

「所愛的」（m'hbm），直譯是「我的情夫」。

妓女只會等待別人來找她（創三十八14及下；耶三2），不會走去追逐男人，歌篋此言似是對何西阿說的：「不要阻止我，我另有所愛，現在就要去追逐他」，可眞是自作賤，結果連情夫也不要她（二7，三1）。

「我的情夫」的字根是'hb，它本身又是來自阿拉伯文的habba，指「沈重的呼吸，掙扎呼吸，喘氣」，是描寫與情夫縱淫的情況[56]，這就是歌篋捨何西阿而去之時的描寫，也是相當醜惡的。

5b指出歌篋不僅爲情慾而離開何西阿，她更以爲「餅、水、羊毛、麻、油、酒都是他們給的」。這句話含有極濃厚的巴力崇拜的味道。作爲生殖神的巴力，他是暴風雨的神，賜下雨水，他的父親是大衮，是五穀之神，這就是古代近東的人看餅、水、羊毛、麻、油和酒的來源。餅與水是生命最基本的需要，羊毛與麻是作衣服的，油與酒是可作祭祀或享受之用。這六種所謂巴力的賜予是頗經心思排列的，它們不僅是一對一對的排，也是對稱的，中間是蔽體所需，前面一對是維持生命的必需品，最後一對是爲享受之用；再者，它們也是由最基本的順序排至爲享受而用，他們都說，這是巴力所給的。是怎樣「給」的呢？就像嫖妓的人爲妓女的服侍而給的夜渡資，這裏有著眞實和喻意的兩層意思。

敬拜巴力的女人是眞實地把身子奉獻給巴力作神妓，她們在宗教上的冀求當然希望巴力使她生育旺盛，五穀、油和新酒不絕；但在物質上，她們也的確可從嫖客得到這些物質的賞賜[57]，因此她們能從當神妓得到物質的享受，這就是爲什麼她們會說這些都是「他們給的」。

眞是可憐，迦南人不認識天地萬物的創造者，就只好透過生命之需要得到滿足來投射出天然力量爲賜百物的神；以色列人本來認識耶和華，卻離棄了祂，忘記了祂，便只好與其他人一樣，把宗教的敬虔眞義衰減至物慾和情慾的滿足。這樣的宗教，在性慾得到宣洩之後，在酒醉飯飽之後，還剩下什麼呢？多少人的宗教訴求不也是在情慾物慾滿足之後便歸無有！

6～7「因此……」[58]。

跟著便引入耶和華三項對付不忠之妻的宣告，這是先知文學頗典型的刑罰宣告方式。此等宣告不再如第3節的嚴厲，只是對症下藥：凡引致淫婦繼續沈迷的，祂都設法糾正，完全表達出刑罰中的恩慈。這三項宣告就是：堵塞歧路，使她找不著路（6），她追卻追不上（7a）；她尋找，卻尋不見（7b）。

第一宣告：堵塞歧路。窩夫認爲此語是指神要使整個曠野變成荊棘叢生之地，叫通往巴別崇拜中心之路不可行[59]。崇拜巴別的地方並不一定在郊野，到八世紀上半，它已與崇拜耶和華之地相混，遍佈每個城市，故不需這樣解釋。6～7節是相當工整的平行詩體，「用荊棘堵塞他的道，築牆擋住他，使他找不著路」，也是一種詩歌語言，只是表明神要阻擋她，免她泥足深陷，不知復歸而已，不必從現實尋找它們的意思，因爲荊棘爲易燃之物（鴻一10；傳七

6），要清除障礙，放一把火就可以燒盡。下一句築的牆，也只是猶大地常見的，三呎高的矮石牆，目的是表明牧場或葡萄園的界限，成年人要跳過去是很容易的。但反過來說，神要攔阻人犯罪，人要勝過這些攔阻，又是多麼容易呢？當人心爲罪吸引，他立意要親近罪惡，又是怎樣的萬夫莫敵！這正是第二、三個宣告所暗示的。

第二、三個宣告：她追隨所愛的卻追不上（7a）。「追隨」（rdp），是一種「意志堅定的追逐」[60]；「尋找他們卻尋不見」（7b），「尋找」（bqs），是指尋找崇拜之所，或尋求神寵的努力，它原是個專有名詞。人尋不見要尋的，就表明要尋的神是冷淡的、無能的，或根本不在的（王上十八27）。古代近東就有不少這一類的神話[61]：有一天，耶和華也要成爲一個不復尋的神（何五6、15）。「追隨」與「尋找」連起來用，作者似乎有意思表示一個拜偶像的人找不到要找的，他愈形急迫慌張，情況叫人想起以利亞在迦密山試驗巴力先知，他們禱告巴力不蒙應允，就「用刀槍自割自刺，直到身體流血。從午後直到獻晚祭的時候，他們狂呼亂叫，卻沒有聲音，沒有應允的，也沒有理會的」（王上十八28b～29）。

這時她便說，「我要歸回前夫，因我那時的光景比如今還好」。醒悟以前跟隨耶和華（前夫）的光景比如今還好，是她能「歸回」（swb）的轉捩點，因爲它代表著悔改、歸正（參摩四6；賽二十一12；亞一3）；被擄後從異邦返回耶路撒冷，用的也是這個字（耶三十3、10；摩九14；賽十21、22）。

這下半節是回應上半節的，耶和華用荊棘堵塞她的道，築牆擋住她，使她找不著路，目的

就是要她可以歸回。同樣地，這下半節亦開啓下一段的話，神要收回祂賜的五穀、新酒和油。

8 本節與下一節又是另一小單元。作者一開始便說「她不知道是我給她五穀、新酒，和油」。以色列人眞是不知道嗎？當然不可能，她只是不要知道，她也不是忘記了，她只是刻意忘記。何西阿說「她不知道是我給她五穀、新酒，和油」，這顯出何西阿是從以色列人的傳統而發。按申命記二十六章獻初熟祭的傳統，凡從地裏收割的，均要把初熟的土產奉到耶和華的壇前，並要說：「耶和華阿，現在我把祢所賜給我地上初熟的土產奉了來」，隨後要在神面前下拜，並且「要因耶和華你神所賜你和你家的一切福分歡樂」（申二十六10～11；另參1～3、9）。

不單如此，他們還要把物質的豐盛聯結上歷史上神拯救的行動（申二十六5～9），因爲祂昔日的拯救，和今日物質的賜予，同屬耶和華一個「恩慈」（hesed）的行動，這是耶和華信仰與異教最基本的分別。到了八世紀，以色列人沒有忘記是耶和華拯救他們脫離埃及，卻忘記了在迦南安居的恩福也是出於耶和華，反把物質的享受歸功於巴力了。是這種神學上的錯謬使他們以爲有「他們給的」，和「我給的」分別，何西阿在本小段糾正的，正是這種錯誤。「它的錯誤不僅是分割的忠誠，而是根本上否定整個耶和華的神學，否認耶和華在整個進行當中的歷史是時常與祂子民同在的——是完全不能認識耶和華祂自己」[62]。

「五穀、新酒，和油」是申命記表示耶和華豐盛賜予的公式詞（參申七13，十一14，十二17，十四23，十八4，二十八51）[63]，但何西阿在這裏還加上「金銀」，這些也是耶和華的賞

賜。在耶羅波安二世時，通商發達，經濟繁榮，金銀貿易急激增加皇室、貴族，和中產階級的財富[64]，加上迦南宗教（或其他古代近東宗教）並不刻意保護社會的公平，財富不均只會增加社會不公義，阿摩司先知便極力批評這種罪惡。

罪惡之至極是在下一句：「他卻以此製造（小字）巴力」。這是衆罪之尤：把耶和華的賜予用來製造偶像，並供奉之。有學者認爲此處不僅指貿易的金銀，也可指丈夫豐厚賞賜給妻子的金銀首飾，她卻拿去奉獻給巴力了。結十六17正記載這樣的事：「你又將我所給你那華美的金銀寶器爲自己製造人像，與他行邪淫」[65]。

這樣說來，以色列人誤把恩賜歸巴力所犯的罪，就包括社會的、宗教的，和神學的三個層次了。這正是爲什麼下一節耶和華要採取如此果斷行爲的原因。

9 崇拜巴力的惡行必須剷除，要連根拔起，故本節一開頭便第二次用「因此」，顯出9～13的物質短缺是出於耶和華。耶和華若然繼續供應他們，他們只會更肯定是巴力之功，所以作者用所屬格來說「我的五穀新酒」，表明耶和華對巴力及其崇拜者的憤恨，讓他們知道巴力是無力的，拜巴力的人也是枉然。

由本節到13a，第一人稱單數的動詞是表達審判官的判案與執行，與先知用「因此」的方式配合。本段沒記載神用什麼媒介「收回」和「奪回」他們從生活之所需到享受之物，若看第3b，似乎是藉乾旱而達致，他們知道嗎？不！等到他們體無衣，口無食，樂無酒，他們才會知道是耶和華的審判。

原文在「因此」（lkn）之後，第二個字（sb）和合本似乎沒譯出來，它直譯可作「我要回轉」，或「我要回心轉意」，不是賜福，乃是降禍。它必是與前一動作比較，神本是立意賜福的，但恩典愈多，以色列人愈遠離神，親近巴力，祂不得不回轉，按著約的條款降禍。這詞在希伯來文是指行動與心意的改變，因此亦可用在「悔改」的意義，在八13及十一5，何西阿即以這詞來指出兩種可能性；回轉歸神，或回轉歸埃及，前者就是悔改，後者卻含有歸於死亡之意。同樣地，這詞用在何西阿與歌篾的關係，歌篾必須歸回何西阿，何西阿卻不可歸回歌篾，因爲他從沒有離棄自己的妻子，第三章正是敍述這個關係。

但這裏耶和華的「回轉」卻是可怕的，因爲表示祂要施行審判了，一共包含下列幾項：(1)收回五穀新酒（9a）；(2)奪回羊毛與麻（9b）；(3)使她在情夫面前蒙羞（10）；(4)終止各種節期（11）；(5)使地荒蕪（12）；和(6)追討拜巴力的罪。現在先看第(1)、(2)項。

「到了……日子，……時候」原意含有强烈適當的時候之意。原來以色列人耕種，降秋雨時下種，降春雨則是收割，因此阿摩司論到神的刑罰時說：「在收割的前三月，我使雨停止」（摩四7～8）；反之，他們若遵守耶和華的約，按時降下秋雨春雨則是神施恩守約的記號（申十一13～17，二十八12）。耶和華必是按祂的應許，降下秋雨，使他們能下種耕作，穀物成長了，正在等收割前的春雨，耶和華卻因他們的背道而「回轉」，不再降春雨了，這就是「到了收割的日子、出酒的時候，我必將我的五穀收回」。在辛苦耕種了一年，臨在收割的前夕！

這裏的「收回」（lqh）和下半節的「奪回」（nsl）在這節是平行，與上面「我給他五穀新酒和油」更是互爲呼應。和合本的翻譯已能達意，但原文的「奪回」更爲强烈，它可譯作「搶救」，耶和華要搶救祂的恩賜，免被不知感恩的以色列人糟蹋。

當耶和華「搶救」祂的恩賜免落入以色列人的手中，他們就要面臨乾旱和饑荒（二3），同時亦因沒有羊毛與麻作衣服蔽體而蒙羞（9b）。

10～12 這是另一小單元，體裁是相當清楚的散文體，與申命記和耶利米書的講章相近，每句句子的長短不一，而意義是單線發展的，沒有重複的對句。內容則是繼續宣告第9節「因此」之後耶和華第三到第五個的審判。

第三個審判：在她情夫面前使其蒙羞，莫之能救（10）。本節一開始便用「如今」（W'tt），清楚的表明是另一單元的開始；然後文法上是由描述式（indicative）轉至命令式（imperative），「八世紀小先知書中與這結構相同的，惟摩七16矣」[66]。不過這另一單元仍然是繼續上一節的內容來推展開去的，上一節說要奪回她「遮蔽赤裸」（「遮體」的直譯）的羊毛和麻，本節續論要使她在情夫面前蒙露體的羞恥，就是她的情夫（巴力）也無力挽救。這個審判一方面顯出耶和華審判的大能和可畏，另一方面亦顯出偶像的無能，這也是八世紀先知愛用的手法。

上一節的重點是一切都屬耶和華，耶和華不欲祂的羊毛和麻落在拜巴力的淫婦手上，故憤而奪之，使她蒙羞；這一節的重點是耶和華要公然羞辱淫婦，並公開挑戰她的情夫，看他能否

保護她；他不能，因爲「必無人能救她脫離我的手」。再者，上一節說收回衣食，是表明作丈夫的暫時中斷給淫婦的支持，本節的公開羞辱則表明淫婦完全落在丈夫的手中，她的情夫只能在旁無助地看著。

顯露她的「醜態」，是指顯露什麼呢？「醜態」（nblwt），是全部舊約惟有此處見用。窩夫借助亞喀得文的baltu，認爲是指性器官[67]，但因著沒有其他經文的參照，雖是合理的推斷（從上下文），從字源學來說，仍是不能確立的。安德生與傅瑞曼認爲它是來自nbl的字根，且引士十九23，指同性戀的强姦；撒下十三12指亂倫[68]。從第9和10節的文意，女人被公開奪去蔽體的衣服，不管古代或現代都是一件極羞恥的事，「醜態」就是指這種情況而言，因爲沒有更强的證據，所以可以不必理會它特指身體哪一部分。

本節還有一個隱藏的諷刺，拜巴力的女人不是公開在高崗上、青翠樹下宣淫的嗎？她們爲什麼不覺得這是「醜態」？整個分別就是耶和華的介入，也是本節强調的。在生殖宗教的性祭儀，男及女是在巴力壇前行淫，沒有人感到羞恥。耶和華介入施行審判，奪去女的衣服，男的（和巴力）只是無能地站在旁邊，他們全是暴露在耶和華神聖的威嚴下，益增露體的醜態。

第四個審判：終止所有宴樂和節期（11節）。「我也必使他的宴樂、節期、月朔、安息日，並他的一切大會，都止息了」。八世紀上半葉，以色列人在安定繁榮的條件下，社交宴樂的奢華和宗教節期的淫亂，叫耶和華極其厭惡，阿摩司爲我們記錄了當時宴樂的情況（摩六4～7）：

「你們躺臥在象牙床上，舒身在榻上，吃羣中的羊羔、棚裏的牛犢。彈琴鼓瑟唱消閑的歌曲，為自己製造樂器，如同大衛所造的。以大碗喝酒，用上等的油抹身，卻不為約瑟的苦難擔憂。所以這些人必在被擄的人中首先被擄，舒身的人荒宴之樂必消滅了。」

以色列人在這時期的「宴樂」，很多時候是帶有異教色彩的，意思是說，它們是源自異教祭禮[69]（像慶祝豐收或紀念某些喜樂或哀愁的事件，可比較我們的聖誕大餐，它與羅馬豐收節的關係，遠大於與基督降生的關係）。不管為了什麼緣故，他們的宴樂常長達幾天，暴食縱飲，且常是在異教神廟或是拜偶像的地方舉行。神禁止耶利米去的「宴樂人的會中」，指的就是這樣的場合（耶十六5～9）。

耶和華在這裏說，我要「止息」（sbt）這一切，直譯可作「我要使到停止」（參一4）。sbt的意思原是指「安息」，人反利用它來作縱慾的機會，神自然要終止它了。

下面跟著說的聖日，可分三類：每週的「安息日」，每月的「月朔」，和每年的其他「節期」。簡言之，此等聖日原是神人相交之時，人反藉此崇拜巴力，神要終止它們，表明要中斷祂與這等節期的關係。

這些聖日在五經有清楚條文規定要怎樣守的：安息日（出十六22～30，二十8～11，二十三12，三十一12～16，三十四21，三十五2～3；利十九3，二十三3，二十六2；民十五32～36，二十八9～10；申五12～15）；月朔（即新月，民十10，二十八11～15）；節期可分(a)七月初一（利二十三24～25；參民二十九1～6）；(b)安息年（出二十三11；利二十五4、21；申十五1～6）；(c)五旬節（利二十五8～55，二十七17～24）。但這些條例再沒有人守了，他們的宗教即為巴力征服，此等節期成了叫耶和華蒙羞之日，其中尤以月朔，很可能已經成了縱淫的日子[70]，這些原是耶和華與人同樂的節期，現在成了「給巴力燒香」（13）和人與人尋樂的時候，耶和華要全盤取消以色列整個聖曆！此節顯出耶和華的悲苦是相當強烈的。

第五個審判：全地荒涼（12），神要毀壞他們的葡萄樹和無花果樹，使這些樹林變為荒林，因為她以為這些是情夫給她的「賞賜」（'tn），這詞原是指嫖妓者給妓女的夜渡資（呂振中譯之為「淫資」），而申二十三18則明禁人以此獻給耶和華的。

葡萄樹與無花果樹[71]歉收，並不是以色列人可以停止拜巴力的理由[72]，因為生殖宗教正是為此等情況而設[73]。何西阿在這裏要表達的是相當深刻的，葡萄樹和無花果樹原是神賜福的證據，以色列人卻以為是他們獻身巴力所獲得的夜渡資，耶和華要使它們成為荒林，巴力能叫它們再發旺結果嗎？不僅如此，神還要叫田野的走獸吃葡萄樹和無花果樹，以示其荒涼。荒林與荒涼正是西乃之約的咒詛條款[74]（申二十八15～68），現在耶和華實施在背約的以色列人身上了，巴力能拯救他們嗎？荒林與荒涼均是先知書稱之為神的憤怒（賽五5，七23及下，三十二12及下；摩四9），巴力可以做什麼呢？到底是誰掌管人的順逆了？這是本節的意思。

以耶和華的恩典爲賣淫所得的夜渡資，以虛假又不能動的巴力代替創造和厚賜百物的耶和華，人間沒有更荒謬的事了，它卻是每一個不認識耶和華的世代最常見之事，益增荒謬之極致，這正是本小單元要揭露的眞相。

13 「我必追討」（pqd, 'i），不僅指出神要刑罰，亦顯出神與人的關係是一種有責任相繫的關係[75]，這是耶和華執行審判的合法地位（參何四9，八13，九7、9，十二2），祂要追討她「素日給諸巴力燒香的罪」，這裏「素日」與「巴力」都是用複數，反映出以色列人在一段日子裏對不同的巴力代表（b'lm）敬拜的罪。在迦南神話，巴力可以有許多種形式出現，與聖經有關的，正是巴力最主要的神，稱爲Hadad（參圖4），與他有關的最主要爲亞斯他錄，或亞舍拉（參圖5）。以利亞在迦密山頂爭戰的，正是Hadad，他是雷電之神，故以利亞的挑戰乃是：「那降火顯應的神，就是神」（王上十八24）。除此之外，舊約記載許多以巴力爲名的地方或祭壇，如巴力毗珥（民二十五3），巴力迦得（書十一17，十二7），巴力哈們（歌八11），巴力黑門（士三3；代上五22），巴力西卜（王下一2、3、6），巴力洗分（出十四2、9），巴力夏瑣（撒下十三23），巴力免（民三十二38；代上五8；結二十五9），巴力比利土（士八33，九4、46），巴力毗拉心（撒下五20；代上十四11），巴力沙利沙（王下四42），巴力他瑪（士二十33），可見迦南宗教對以色列人影響的深且廣[76]。現在耶和華要追討「他素日給諸巴力燒香的罪」。叫這罪顯得更可惡的是一句：卻忘記我。

以色列人去拜巴力的時候是非常鄭重其事，又興高采烈的：「那時她佩帶耳環，和別樣妝

飾，隨從她所愛的」（參賽六十一10；耶三十一4）。

「耳環」也許是指「鼻環」（nzm,參創二十四47；賽三21），是近東女士的妝飾之一，多爲金造，現代巴基斯坦的女人也有配戴。「別樣妝飾」有譯作「項鍊」的[77]。這些都是男人在結婚時買給新娘子的貴重禮物，以西結和耶利米特別提出，女人配戴這些禮物去會情夫是絕不能忍受的（結十六13，二十三40；耶四30）。

「卻忘記我」。何西阿書的神學主題就是：慈愛與認識耶和華（參第一章），而希伯來文「認識」的相反詞正是「忘記」（比較何四6，六3～6，十三4～6，和五7，六7），本節的希伯來文（與和合本）把「她所愛的」（情夫）與「忘記」並列，眞是用意良苦。「隨從她所愛」可譯作「讓我去追逐情夫吧」，這樣的放恣，怎麼可能不「忘記我」呢！

「這是耶和華說的」，此句在先知書常見，是稱作「耶和華聖諭」公式詞（Oracle of Yahweh），耶利米書用得最多，何西阿書只見四次（二13、18、23，十一11），此爲第一次。它屬於結語部分的，表示二4～15已來到完結；它亦顯出上面說過的是非常嚴肅的，是人不應掉以輕心的，因此亦可看作是耶和華審判宣言的「簽名」。

2. 重建（二14～23）

14 後來我必勸導她，領她到曠野，對她說安慰的話。

15 她從那裏出來，我必賜她葡萄園，又賜她亞割谷作為指望的門，她必在

那裏應聲，與幼年的日子一樣，與從埃及地上來的時候相同。
16 耶和華說，那日妳必稱呼我伊施（就是我夫的意思），不再稱呼我巴力
（就是我主的意思）。
17 因為我必從我民的口中除掉諸巴力的名號，這名號不再題起。
18 當那日我必為我的民，與田野的走獸，和空中的飛鳥，並地上的昆蟲立
約，又必在國中折斷弓刀，止息爭戰，使他們安然躺臥。
19 我必聘妳永遠歸我為妻，以仁義、公平、慈愛、憐憫，聘妳歸我。
20 也以誠實聘祢歸我，妳就必認識我耶和華。
21 耶和華說，那日我必應允，我必應允天，天必應允地。
22 地必應允五穀、新酒，和油，這些必應允耶斯列民（耶斯列就是神栽種
的意思）。
23 我必將他種在這地，素不蒙憐憫的，我必憐憫，本非我民的，我必對她
說，妳是我的民，他必說，祢是我的神。

這一段的語氣、心情，和冀望，跟上一段（二2～13）是完全不同的，它是用各種方法來挽回下堂而去的妻子，冀望重修舊好，可以過著夫妻名實相符的生活。發言者仍是耶和華透過何西阿，而歌箴仍然是代表著整個以色列民。

經文研究：

本段不再是法庭上的控訴的控訴陳詞，而是控方主動修睦：他要重建二人的關係，五穀豐收，夫唱婦隨，四境康泰，敦睦修和，這就是本段的內容。不僅夫與妻要和好，作母親的也要與兒女復和；最後一單元（21～22）是把何西阿三個兒女的名字更新，編入信息之中而為全章的高潮結局：神栽種以色列民（耶斯列），素不蒙憐憫的要蒙憐憫（路哈瑪），非我民的要成為我民（阿米），那時整個以色列民必對耶和華說：「祢是我的神」。夫與妻，父母與兒女，神與人，甚至是天與地（21，參註釋），堪稱最宏博溫馨的大團圓景象。

14 和合本以「後來」為本節之始，希伯來文卻是有第三個「因此」（lkn），它指出上一段神審判的善意：正是救贖的慈愛。耶和華在本段描述的重建步驟，中間要是說有什麼關聯的，就只有為夫的愛：他不忍讓中斷的關係持續下去，因為他不能忘情於所愛的，這是為什麼祂要審判以色列人的不忠，也是為什麼祂在審判後要重建了。

「勸導他」（pty），這詞直譯是「引誘」，在烏加利文更是指色誘，或性前戲[78]，就是伯三十一9作受婦人「迷惑」，或出二十二16「作引誘」，都是與性交有關的；本處作「勸導」（耶二十7亦如此）是完全合適的。首先，本段是在夫妻的處境下而寫，根本不存在非法色誘的問題；再者，為夫者本可以命令他的妻子，特別是古代近東妻子為丈夫之財產的風俗下，但這裏既沒有性慾的含意在內，其著重點就是在諄諄善誘，是一種按對方能接受的方式、渠道，和內容，誘導她做一些對她是好、而當時的她又是未能明白的事，廣東人說的「冰」是

最能翻譯ṗty的了。

耶和華爲什麼要「㚘」以色列人？因爲祂要「領她到曠野，對她說安慰的話」。16～17節指出耶和華要做的，其實就是「從頭來過」（recapitulation），再出埃及，曠野漂流，和迦南定居，是一個完整的救恩事件。第一次因著崇邪縱淫而失敗，現在祂要從頭再做一遍，目的就是要重建一個歸家的浪子。

「對她說安慰的話」與「勸導㚘她」是互相呼應的，都是表達細緻的柔情和溫馨的細語。

15 「她從那裏出來，我必賜她葡萄園」。這句翻譯有討論的必要。首先「出來」一詞在希伯來文是沒有的，和合本譯者可能是基於兩個原因加進去，本於原文的前置詞（m—），若然，前面那個「從」字似乎已經是譯了它[79]；再者，「那裏」是指什麼地方？因爲和合本加了「出來」一詞，我們更要問：從哪裏出來？

要是刪去「出來」一詞，「那裏」的位置就不是15a的主體，主體是下一句：「我必賜他葡萄園」，這樣15a的兩句便可改譯爲「我必從那裏賜她葡萄園」。

14節既說耶和華要引以色列人再經歷一次救恩事件，我們就不必硬要爲「那裏」定一個空間的位置，問到底那個葡萄園是在曠野還是在應許地[80]。如美爾說的「『從那裏』是指出（重活）救恩歷史的取向，以色列人要從曠野之東再進入應許地」[81]。

新郎怎樣引渡他的新婦進入新的家，照樣，耶和華也要把以色列從亞割谷（意即死亡之地）引往希望之門。15b那句「又賜亞割谷作爲指望的門」是頗惹爭議的，學者對亞割谷的眞實地點有不同的看法。窩夫認爲亞割谷是一塊半哩闊一哩長的谷地，位於現代Tell es-Sultan之西北，此谷之西邊接臨漸爲高升之山地，東邊則爲約旦平原東對面的Khirbet el-Mefjer[82]。羅夫（M. Noth）認爲亞割谷是一條兩哩寬四哩長的谷地，處於猶大曠野，即近Wadi en-Nar之地[83]。克羅斯與密勒克贊成羅夫的意見，認爲亞割谷是在猶大曠野，但地點則是耶利哥西南的el-Buqē'ah[84]。

15b「又賜他亞割谷作爲指望的門」的寫法，顯出作者的用意並不在地點，而是基於一個歷史的事實作一語雙關的描寫，這是先知書常見的手法。什麼是亞割谷的歷史事實呢？那就是約書亞記第七章亞干因犯聖戰條例，偷取可厭之物如金銀和衣物，招惹神怒，使以色列人攻打艾城失敗，爲艾人擊殺三十六個以色列人；約書亞知道此事，把亞干找出來，讓衆人用石頭打死他，他們便稱那地爲亞割谷（亞割就是「連累」的意思，書七26）。亞干既除，艾城亦攻下了（書八章）。

如今以色列人同樣犯了聖約，耶和華同樣要執行審判（二2～13），但審判過後他們仍蒙眷愛，他們在什麼地方受罰，也要在什麼地方蒙恩，這就是「亞割谷作爲指望之門」一語雙關的要義：從審判到施恩，由死亡到新生。

「她必在那裏應聲」，也可譯作「她必在那裏回應」[85]。按「應聲」一詞（w'nth），直譯可指回答問題，這裏爲妻的回答是什麼呢？倘若14～15節是放在與神重新立約的處境看，那麼她的回答可以是指昔日以色列人與神立約時，祝福於基利心山，宣詛於以巴路山，百姓都答

應說：「阿們」（申二十七11～15）。若爲如此，那麼何二15c的「與幼年的日子一樣，與從埃及地上來的時候相同」就很吻合。不過這裏有一個問題，耶利米（耶二2）和何西阿均認爲以色列初從埃及地出來的時候，對耶和華是順服聽命的；但按五經的傳統和以西結（結二十三），他們卻是由頭到尾都是叛逆的，從來沒有乖過[86]。

「應聲」若是放在婚禮的處境看，她的回應似乎與下面一節「你必稱呼我伊施（即我夫）」有關。用現代情況來作比喻，就如婚禮中主禮人問新娘：「妳願不願意嫁某某人爲妻？」（然後列出生死與共的條件。）新娘答：「我願意」一樣的「應聲」[87]。

16～17 「那日」（16、21節）直譯是「那日必要發生的」，是一句末日論公式詞，指所言之事必會實現（可指審判或救贖，這裏自然是指後者）。此公式詞在何西阿書用的不是頂多（參何一5，二16、18、21，十一11）[88]，卻具決定性意義，顯出舊的秩序要過去，新的秩序和關係要來臨：舊的秩序是他們把耶和華與巴力相混，舊的關係是夫與妻落在有名無實之境，反而公開追逐情夫；新的秩序是只有耶和華，沒有巴力，新的關係是夫妻回復恩愛之情，他們與耶和華立的約不再是只有條文而沒有實意了（參摩五18～20）。

這兩段雖有共同的主題，用來代表以色列的代名詞卻是不一樣的。16節開始是用第二人稱女性單數的「妳」，17節卻轉爲第三人稱女性單數（「她的」，和合本以「我民」代）。這種改變其實與整個信息是有關係的。16節是以色列人從審判學到功課，知道跟隨情夫的巴力，光景比跟隨耶和華相比是太差勁了，因此有要「歸回前夫」的意念（二7），意念既立，耶和華

亦主動要收回她，她就「回應」耶和華的呼喚，「與幼年的日子一樣」（二15），整個信息是放在婚姻的關係來傳遞的，故她要稱以夫爲喻的耶和華爲伊施（ʾîš），即「我夫」，不再稱耶和華爲巴力（baʿal），即我主。到了17節，耶和華一切所行的，都在顯出巴力不過是不能賜福、不能保護的偶像（二6、10），神的審判叫全地的諸巴力（參二13的註釋）都失效，整個以色列民就不再跟隨巴力了，這時祂就從「她的口中除掉諸巴力的名號」；「她的」是代表整個以色列民族。

何西阿在這裏用「依施」與「巴力」，明顯地是具雙關作用的。首先，解作「我夫」的「依施」與解作「我主」的「巴力」，其實二詞皆可解作「丈夫」的，但二者的意義層次很不一樣。伊施（ʾîš）特指現代語所謂之「另一半」，是妻子「伊施阿」（ʾîššâ）的伴侶（參創二23，三6、16）；巴力（baʿal）是名詞，來自動詞的「擁有」及「具主權」，故可譯作「我主」，在婚姻關係上，則指「男人擁有女人、女人是男人的」這個意思（參出二十一3、22；申二十二22，二十四4）。故「依施」是指親密的關係，是何二15c所指的；巴力則是從屬的關係，也是以色列人隨從巴力的經驗，他們只可以奉獻給巴力，與巴力卻從沒有經歷過什麼親密的關係。再者，到了八世紀，以色列人雖然把耶和華與巴力混合了[89]（參何五6），無論在神學及祭儀上都不再能分辨什麼是耶和華的，什麼是巴力的，他們的墮落是由此而起。現在學到功課了，就不再稱耶和華爲巴力。

17節神說要除掉「諸巴力」的名號，眞是不容易的事；在何西阿時代，巴力不僅有種種名

字（參二13的註釋），如基抹、米勒公、亞斯他錄，和亞舍拉等，他的名與很多地名相合，就是撒瑪利亞陶片所記向王納稅的姓名，裏面亦有很多是有巴力在內的[90]；到了那日，以色列人要把一切與巴力有關的名字清除出去，那是表明一種澈底的更新了，包括宗教的、神學的、社會的，及風俗的在內。

18 這節叫人想起以賽亞書彌賽亞國度的應許（賽十一6～9，三十五9），卻不能本於此而說是何西阿書的彌賽亞思想，因爲18節的受惠者只是以色列國（ehm,爲他們），不是普世的；故頂多只能說是何西阿對以色列末日（「那日」）的遠象，而此遠象與以賽亞書中人與動物和平相處、國與國止息干戈的昇平景象是相同的[91]。

從意義的平順發展而言，此句與21～22的關係較大，耶和華「應允」天，天「應允」地，地應允五穀、新酒，和油，是一幅天地交融、神人合一的遠象（vision），在這情況下，23節便成了一個總結：不蒙憐憫的要蒙憐憫，非我民的要成爲我民[92]。因此這裏的代名詞也由第二人稱女性單數（妳），轉爲第三人稱男性複數（他們），意思是不再在婚禮的處境下來寫，而是立約（knt brt）的處境；這約是新約，不是他們屢屢破壞的舊約。在新約下，本節指出三個立約者的身分：神、以色列民、空中與地上的動物；而立約的結果亦有三：動物不再危害人（18a），國家不再打仗（18b），人民安居樂業（「安然躺臥」，18c）。這就是18節的意思，它再一次顯示何西阿與以色列宗教傳統的關係是多麼密切。

「立約」在希伯來文是「割」一個約（cut a covenant），因爲他們立約時取一動物（禽

或鳥），把牠割開成爲兩半，立約者要從中間經過，作爲守約的記號（創十五9～11、17～21；另參耶三十四章）。這節的約不是指西乃之約的更新，它與挪亞之約（「這就是我與地上一切有血肉之物立約的記號」，創九17），和以西結書的「和平之約」（「我必與他們立平安的約，使惡獸從境內斷絕，他們就必安居在曠野，躺臥在林中」，結三十四25）的關係更爲密切。

「折斷弓刀」在一5是神對以色列人在耶斯列平原的刑罰，在末日卻是神的恩福，只有解除武器，人才不再活在戰爭的恐懼之下；在利未記，這是約的祝福（利二十五19，二十六6，比較22節；另參賽二4及彌四3）。是在這折斷弓刀，和野獸立約之下，以色列人才終於可以「安然躺臥」，意思就是安居樂業了（參伯五17～27）。

19～20 這兩節的代名詞又恢復第二人稱女性單數，顯出其對象是「待嫁」的以色列。兩節經文的鑰詞是「聘」（'rs），類似中國昔日的「文定」，及現代之「訂婚」，是給閨女的，故與第一章淫亂的歌篋和第三章「再去愛一個淫婦」的身分不同，但所指皆是以色列人。這裏是以待嫁閨女的身分出現，若非是出於先知較自由的，不是嚴格按邏輯來使用比喻之外，就是看舊事已一筆勾消，在耶和華重建的恩典下，以色列像一個閨女那樣許配給耶和華。

這一次的「許配」包括三種事，與以前的不一樣：第一，是永遠有效的：「我必聘妳永遠歸我爲妻」（19a）；第二，聘禮共五樣：「以仁義、公平、慈愛、憐憫聘妳歸我，也以誠實聘妳歸我」（19b～20a）；第三，聘的結果：「妳就必認識我耶和華」（20b）。

第一，永遠有效的聘約。現代社會的訂婚愈來愈少「永遠」的味道，連結婚也是如此，這倒不是古代近東猶太人的規矩。申二十二23及下說，一個處女若已經許配丈夫，她就是屬於那男人的，她若與別個男人行淫，二人都要被石頭打死（刑罰與已婚的通姦一樣），那男子也要被處死，「是因爲玷汚別人的妻子」（另參申二十7；出二十二16及下；撒上十八25）。被許配給人的閨女，她的法律地位就是別人的妻子，故19～20節重複使用「聘」一詞，「就幾乎含有咒詛的意味」[93]——她是被聘約封上了，她自己或任何人都不能違背。

但本節絕不是僅用法律冰冷的角度來處理婚約，19a到21a共用了三次「歸我」（lî），顯出這婚約是十分溫情的、個人的，是耶和華所珍重的；惟其如此，它的永恆性就更爲肯定，它的愛情就更具聖潔及不容破壞的意義。

第二，五個聘禮均是用「以」（b—）爲詞首，表明是耶和華爲此婚約付出的「文定」，也是按舊約婚姻法的語言來寫，故此一2～二1的婚姻比喻已完結，二2～13的法庭申訴比喻已過去，現在是一個全新的開始，耶和華要爲新的關係付出聘禮。五項聘禮皆爲耶和華重要的屬性，也是社會羣體能繼續存在和安寧地生活的要素。

1.仁義（sdq），英譯多作「公義」（righteousness），首先是指耶和華按其本性及與以色列人立約的關係而給他們的幫助（參士五11；彌六5；耶二十三6），繼而指耶和華要求以色列人對社會上無助者給予的幫助（何十12；摩五7、24，六12；士五11；詩九十八2）。故公義（sdq）在聖經中不是冰冷的法律名詞，只有當人違犯了法律的要求，它才成爲冰冷的法

律審判[94]；其原意是充滿感情的，是人對社會上不幸的人伸手援助，就像我們社會爲賑災籌款所表達的溫情；和合本在本節譯作「仁義」，實比英譯的「公義」更傳神。

2.公平（mspt），是維繫人際關係的要素，在導論中，我們曾討論過這概念。它是何西阿書（及阿摩司書、彌迦書）重要的思想。人際關係必具有某種責任和權利的次序，若是夫婦它就有雙方要守的責任和應得的權利，以色列人正是輕忽了自己的責任，冒犯了爲夫的耶和華應有的權利，因而對耶和華不公，破壞了夫婦的關係。在這新的婚約，耶和華以公平聘約以色列，是祂自己要做盡婚約應做的，不是表明以色列就沒有責任需盡，只表明耶和華決志要使這婚姻關係能永遠有效（參十4），不容破壞。

3.慈愛（hsd），也是在導論討論過的。它是舊約論到神與人立約最重要的詞語[95]，故何西阿書論到慈愛或愛情，永遠不是僅指存於心中一種羅曼蒂克的感受；它雖是發諸內心，卻永遠要求表諸行爲，因爲何西阿用的hesed是指盟約的愛，是本乎情，卻是具有責任的維繫，不能因自己不方便，或外面情勢有改變（如遇上更可愛的情夫）而改變，這是爲什麼聖經作者（特別是申命記學派的人）常是命令以色列人要愛耶和華（申十一13、22，十九9，三十16；書二十二5；另參書二十三11）。耶和華向以色列人顯露的是完全的愛，祂要求人的也是一種完全的愛；昔日這個要求是以約的條文表達，本意是爲他們提供一種容易遵守的方法讓他們跟隨，但證實不可行，以色列人就是守著條文也是陽奉陰違的；神在新的約便以慈愛作文定，聘她歸神，幫助她活出愛的生命作回應。

4. 憐憫（rhmm），是一種發乎內心的對人的憐愛，是主動的，是敏於別人的需要而勇於採取行動去補助，使人的處境得以改善，故與hesed一樣，都是發乎內心而形諸行爲的質素。這思想在新約耶穌看見拿因城寡婦送獨生子出殯一事最能顯明（路七11～17）：「主看見那寡婦就憐憫她」（13節），那是表明一種內心被攪動。以致整個心都出去，跑到寡婦那裏去了的行動。路加這種寫法，明顯地是與希臘人的神觀相對照。希臘人的神是不能被攪動，不受影響，不能受外界移動的，神的能力和高高在上（超越）的地位，就是靠這種不受影響（immutability）的特性來表達。耶穌不僅心被寡婦的哀境攪動（她是寡婦，只有一個兒子，兒子已長成爲少年人，七12），祂整個心都去到寡婦那裏；這正是聖經論到神憐憫的意思，它是一種「神的激情」，與近代人把憐憫與施捨聯用的情況不一樣；英文把rhmm譯作compassion是非常好的。

5. 誠實（'mn），是指神的可靠性、正直，是祂本性與行動（being and act）的一致和貫徹始終，也是祂對待以色列人的態度（參四1），20a是透過重複這詞的動詞字根來强調神的可靠性[96]。

第三，聘約的結果：「妳就必認識我耶和華」（20b）。我們都知道，希伯來人不會把認識與行爲分割的[97]，認識與行動是一個錢幣的兩面，甚至可以說認識就是爲行動，而行動的合法性是本於正確的認識，它與儒家的理想：「爲學，爲人矣」是一致的。耶和華用仁義、公平、慈愛、憐憫，和誠實聘以色列爲妻歸祂，祂就能醫治人背道的病（六1～3；另參二6及

下、14及下、17，十一8及下，十四4～6），此時以色列人就能「甦醒……興起，……存活」（六2），終於達到救恩歷史的高潮：以色列人不再隨從別神，是永遠歸耶和華爲妻了。

從認識與行爲的緊密關係，亦可見耶和華五樣聘禮的果效。每一樣均是耶和華按立約的條款而盡付其禮，叫立約關係不再受到破壞；但這不是說人就沒有了責任，不，人因著耶和華五項聘禮的實質行動，他終於認識了耶和華與他們的關係是怎樣的，他們本於這認識，從而生發出相應的行爲，同樣以人的愛來回應神的愛，達到婚姻關係完美和諧的相合境地，故稱之爲救恩歷史的高潮。

21～23 本單元又是以末日論公式詞「那日」來引進末後天地呼應、神人交融的「大團圓」景象，其宏偉的景觀、細膩的愛情，實在叫人不可能讀之而無所感。

本單元是以「我父應允」（'mwnh）再加上「耶和華說」（n'm-YHWH）公式詞而作引子（參二16；比較十四9；詩三十四5，一一八5、21；賽六十五24；亞十三9），充分表達它是事情必成就的「救恩聖諭」。耶和華要命令天降雨在地上，地上以五穀、新酒，和油作回應（'nh），且是給與「耶斯列民」的，暗指昔日受罰之地耶斯列（一5），又一次成爲蒙福之地。昔日以色列人隨從生殖之神巴力，招來乾旱饑荒的刑罰（二9），皆因他們「不知道是我給他五穀、新酒和油，又加增他的金銀，他卻以此供奉巴力」（二8），現在他們知道誰是主人，誰賜他們這一切物質的豐盛，他們已經「認識我耶和華」，昔日被稱爲「北國糧食」的耶斯列，又再一次五穀豐收了，這一切皆出於耶和華的守約施慈愛。

窩夫正確地指出[98]，何西阿在本單元顯出對天地與人之所需的認識是十分特出的，其路程乃是：耶和華——天——地——五穀——新酒——油——耶斯列；神透過雨水，滋潤大地，使地長出五穀，由五穀而去到打麥的地方，然後酒醉、油醉，再給人享用，這種科學的描寫與埃及人爲求雨求糧而念的咒語是不能同日而語的。「何西阿書值得注意的是，因著以色列人從自然神話釋放出來，因此能自由地研究自然界是怎樣滋生百物的[99]。而神藉雨水和大地賜與的恩典，均是連於耶和華與人立的盟約，就更清楚地把百物的豐盛與自然神話的生殖宗教畫清界線了——它們都是神賜給耶斯列民，使他們能堅立（耶斯列等於栽種）於大地。耶斯列是何西阿的長子，下面一節亦把他的次女和幼兒包括在內，但三兒女的名字都不是受審判的名字，而是蒙恩的名字了。

23節顯出神重建之恩不是單線的，而是有回應的：「祢是我的神！」這個回應本於以色列人三個末日的經驗：神將他們堅立在應許地；不蒙憐憫的要蒙憐憫，不是我民的要成爲我的民。

「我必將她種在這地」。我們現今用的希伯來版本，其代名詞是第三人稱女性單數，但代表的名詞（對象）在本節或本單元（21～23）均沒明言，加上本單元仍是論整個以色列人，有學者主張把「她」改作第三人稱男性單數的「他」，用來代表本節開頭的「耶斯列」（爲男性名詞），這個建議爲現代譯經者拒絕。最明顯的理由是此單元與上一單元（19～20）三個「聘妳歸我」是一氣呵成的，本一單元是上一單元的結果和結論，上面既論「爲妻」的以色列人，

本節自然應用第三人稱女性單數的「她」了。再者，本單元的「她」與14～15、17的「她」和19～20的「妳」也是互相呼應。

「種在這地」又是何地呢？從歷史事件來看，應是公元前七三三年亞述王提革拉毗列色三世把以色列人擄去，後又把他們送回耶斯列平原；從末日論的角度看，那是經歷多年顛沛流離的以色列人終於消除因破壞盟約而在「萬國中拋來拋去」的咒詛（申二十八25），可以返回應許地了。無論從哪一角度來看，被耶和華「種在這地」，是只有流離過，或受流離威脅的人（如現代之越南難民，香港人在九七陰影下），才會欣賞其切身的恩福。

從亡國到復國，從被擄到歸回，從不認識耶和華到認識耶和華，以色列人至終能心口如一地說「祢是我的神」，不是人的反省能力或覺醒可以達致的，因爲此類經驗以色列人已獲得，但這樣的結論仍未得到，它們是耶和華在末日向以色列人施恩的結果。

經文意義（二2～23）

我們若把第二章看作何西阿書講道集（四～十四章）的撮要是不爲過的：二2～13是因背道崇邪而招致的管教刑罰，包括斥責淫行淫心（2～3a，比較四1～19，九10～17，十一5～7）；乾旱、飢餓與死亡的刑罰（3b～7；比較八1～14）；在情夫面前蒙羞（8～10；比較七8～16，九1～17）；追討向諸巴力燒香的罪（8～13；比較五1～六6，十一12～十三16）。但一切的刑罰都不是爲了報復，而是管教；管教的目的是要他們知道「我是耶和

華」，他們則要回應「祢是我的神」（二14～23），包括再賜物質的豐盛（14～16），除掉巴力（17），與動物立約，止住干戈（18），重新歸神（19～20），和天地神人的交融（19～23），這些都是何西阿書稍後期講章主題，如十一1～11，十四1～9。

何西阿不是抽離地傳講這些審判與救贖的信息，他的妻子就是背道的以色列的縮影，住在他的家中，耶和華被棄的感受並不是臆斷出來的，他自己正是這樣受歌篾的折磨，是刻骨銘心的感受。這是爲什麼何西阿傳講的耶和華永遠不是一個無所感、無所動，只住在白雲深處，對人間一切都不聞不知的至大至高的神，因爲祂從來都不是這樣的；祂會因著人的背叛而憂愁，因著人的順從而高興，因爲祂愛的太深，祂受的傷害也極大；愛使得人變得脆弱，愛也會使耶和華易受傷害，這素來是「激情」（passion）的特性；祂的大能並不能大到叫祂愛而不受傷害，這是聖經宣講之神與古代近東或希臘諸神祇最大的分別，也是何二2～23要傳講的。從這個角度看，祂的審判就像父親對兒女的管教，永遠是打在兒身、痛在父心的。

耶和華一籌莫展地問：

以法蓮哪，我可向你怎樣行呢？

猶太阿，我可向你怎樣作呢？

是因爲祂的大能叫祂一籌莫展嗎？祂的大能可做的事可眞多呢，起碼說，祂並不需要以色列人才能成爲耶和華，或需要任何人才能成爲神；不，叫祂一籌莫展的是祂的大愛，是祂的激情，這是二14～23清清楚楚說明的。在每一個管教之後，祂都有一個盼望，每一個刑罰的背後都有一個計畫；盼望與計畫的對象不是宣洩自己被叛被棄的苦澀心情，而是背叛者的重建，傷害者的醫治。祂的大能與激情並不在人理性的邏輯下可以貫聯的，只能在大愛的吊詭性找到出路；祂愛，因此寧可忍受所愛者受管教之苦，以致她能再愛；祂憐憫，因此寧可暫時忍受所愛者受不蒙憐憫的無助，以致她能再蒙憐憫。以色列人必須學會這個功課，必須爲她「兩樣的罪」（何十10；參賽四十2）受罰，她才再蒙接納，神人親密的關係才能重建，他們才能至誠地說：「祢是我的神」。

現代意義：缺席的父親

(1)父親不在？

宗教最大的危機跟現代家庭的危機有一個很相近的地方，就是人不感覺天父是眞實存在的，正如孩子恆常覺得父親是缺席的一樣——他很少出現在家庭內。下意識地我們知道他供應一家所需，又能應付每一個家庭困難，但孩子生病了，要去拔牙，或學校要見家長，父親總是不在，他不存在於我們的期望、焦慮、快樂，或憂傷，因此孩子在摸索外面的世界、選擇的朋友，甚至幻想長大成人之後要充當什麼角色，他會參考母親、師長、友伴，甚至是電視人物，多於會考慮父親。這情況跟我們對父神的關係是多相似呢，我們下意識地知道一切都是從神而來，遇上解決不了的大問題，也會自然地求告於祂，但在日常生活內，祂是一位恆常的缺席者：享受華筵美食的喜樂中，祂不在那裏；在如戰場的商場上，祂不在那裏；在句句澎湃的俗

世浪潮下，祂不在那裏；在雄心勃勃的人生理想中，祂自然更不在那裏；慢慢地，我們習慣於活在沒有父神的世界裏，或是不再容易分辨巴力與耶和華、瑪門與基督，我們樂於活在影像模糊的世界，就像北國末期的以色列人一樣。

美國幽默專欄女作家愛瑪・龐貝克（Erma Bombeck）在一年父親節寫下一段叫人讀之黯然的心聲[100]：

> 我父親每天一早就出門，每晚回到家似乎都很高興看到每個人。
>
> 他能打開一罐沒人能打開的醃黃瓜罐頭。
>
> 他是家中惟一不怕一個人到地窖的人。
>
> 他刮鬍子時割到自己，卻沒有人會去吻他的傷口或為他緊張。
>
> 他在我所有的成績單上簽字；他早早送我上床；他照了許多相片，但其中沒有他。
>
> 我害怕別人的父親，除了我父親之外。有次我泡茶給他喝，那倒像是一杯糖水，但他卻坐在一張小椅子上說美味極了。他看來是那麼舒泰。
>
> 每次我在家玩家家酒時，媽媽娃娃總有很多事做，而我不知道爸爸娃娃要做什麼，於是我只好讓他說：「我現在要去上班了。」就把他塞到床底下去了。
>
> 當我九歲時，一天早上，父親沒起來上班。後來他去了醫院，第二天便死了。
>
> 我回到我的房間，把床底下的爸爸娃娃拿出來，將灰塵撣淨，放回我的床上。
>
> 他什麼事也沒做過。我不知道他走了以後會讓我這麼傷心。

許多人都不知道，不知道一天父神不再出現在我們的地平線上，那種黑暗慌張、無助無告是多絕望。我們一直以為祂既是我們的父神，就一直會歇在那裏，就像南北國末期希伯來人的錯誤神學一樣：祂既說是亞伯拉罕、以撒、雅各的神，我們與祂是立有盟約的，祂自然應該在那裏，不管我們怎樣對祂。一個多悲慘的誤會，因為有一天我們會發現，祂是可能不在那裏的。

浪子歸家！浪子什麼時候歸家都有權要求父親是倚閭企待的嗎？父親會不會不在家？或在家了，門上沒有拉起「歡迎回家」的橫額？反之，祂只會說「不蒙憐憫」、「不是我民」？不錯，新約是恩典時代，但人接受恩典的可能性，以至於恩典的有效性卻不是永遠在那裏的，有時人犯罪使良心剛硬，到了不能再相信恩典，只能等待審判；也有可能人要回頭了，卻發現回轉無路。因此新約勸人趁主可以尋找的時候尋找祂，可以回頭的時候就要及早回頭；它永遠不會說，現在且先知道回頭路在什麼地方，作個保險，有一天在遠方流浪厭倦了再歸家不遲。

不，歸家可以是太遲的，遲得回到家裏發覺父親已經不在，或是遲得看見父親了，他已變成拿起刑杖的父親，像北國末期以色列人所認識的父神。

是的，新約的救法不是藉著律法，而是透過耶穌基督的大愛，保羅爲我們描繪神無量的恩典是怎樣愛那不可愛的（羅九23～26），祂好像有無限的寬容忍耐，我們就有更大的引誘要試探祂的恩典極限和寬容的底線，天地間沒有更危險的引誘了！及時的管教叫我們不容易一直滑到不能回轉的境地才猛然醒悟。我們稱及時管教爲舊約的律法時代，不知其中有多縝密的恩典設計在其中。無盡的寬容，我們稱之爲新約恩典時代，也不察這種大愛其實亦包含多大的責任！

(2)去掉淫行

人沈溺在不知回轉的歧途中，淫行可能是最具拘禁力的一種。先知書責備以色列人行淫常是包括屬靈的崇邪，和眞實的、不法的、在婚姻關係之外的性行爲，這兩方面都是近代人沒有完全之免疫能力的，後者又比前者來得嚴重。

屬靈的崇邪明顯地是包括拜偶像，也包括不是那麼明顯的卻是流行的意識形態。以色列人拜巴力，他們也接受迦南的流行文化，以爲五穀、新酒，和油都只是大地的賜予，與耶和華的救贖無關；活在耶羅波安二世的繁盛時代，他們更相信豐衣足食之餘，金銀的加增是理所當然的；每逢節期月朔到廟宇狂歡作樂，也是現代人生活方式的一種，是不需愼思明辨的。他們整個國家民族就是這樣斷送給當代的「社會常數」。

現代信徒也許不容易受引誘去異教的神廟上香，但對社會一般流行的習俗，也能愼思明辨其中異教的色彩，從而懂得潔身自愛嗎？我們都能知道「命運」之言並不屬於教會的信仰？基督徒商人也能不受「風水」的壓力？還有一種偶像崇拜是比較隱藏的。中文有一本譯自英文（原著爲德文）的小書，《時代的偶像》[101]，作者高德士活指出現代人已被種種意識形態統治，其中特別是物質繁榮和安全保障的意識形態，已經成爲基督徒新一代的偶像。要認眞地只跟隨一位主，就必須不惜一切代價先去揭開面紗，顯出它們是偶像的本相，然後盡一切努力去摔碎它，因爲「任何偶像敬拜都是毀約，而毀約的後果是困惑、壓迫和恐懼」[102]。

意識形態是怎樣成爲人的偶像呢？當人爲目的而把任何手段都合理化，某些意識便應運而生了。而在這合理化的過程中，人給予各種手段無窮的力量；從此，我們所追求的便變成了人的偶像[103]。當某種意識形態形成後，它便會無休止地擴展，首先它會統攝個人整個價值系統、觀念和意志，作爲達到目的的準則，然後一切別的思想（包括宗教的）和媒介都成爲達到目的之手段或解釋，這時神及聖經都退到第二層次，惟有他的意識形態是高置第一層次的神龕上。意識形態就是這樣成了現代人的偶像了。從第一誡命的嚴格標準來看，心中跪拜不容置疑之意識形態的，絕不比昔日匐伏在亞斯他錄面前的人高雅及可容忍，用何西阿的語言來說，都是「隨從她所愛的，卻忘記我」（二13）。耶和華要「在她所愛的眼前，顯露她的醜態，必無人能救她脫離我的手」（二10），這個誓言（參二13「聖諭結語」的解釋），今日不會比昨日鬆懈。

另外一種行淫，我雖在別處已論及[104]，這裏仍然要再强調一次。說來是夠諷刺的，婚外性行爲（聖經對「淫行」一個最淺顯的定義）雖常爲宗教人士定罪，宗教與淫行卻像是分不開似的，我們不必重述迦南生殖神種種污穢的性禮儀，就是現代信徒牽涉這種罪行的，也有普遍化的傾向。

當然，人信仰宗教的動機是非常純潔的，不含有卑污動機的問題。但宗教能把人際間的關係拉近，注重交通團契的基督教尤然，而牧者關顧信徒，以及信徒敬仰牧者，這些都是動機純潔的舉動。一切問題都出在日後的不小心，由深交、關顧，和敬仰，發展到日後越軌的關係，是我們在團契和教會常聞的事故，不幸的是，當越軌關係已然形成，人就是自覺不妥，也大多數無力自拔，非讓事情爛出表層不罷休，多少團契教會美好的關係不是毀於這種不儆醒的生活？

在「性陷阱」一文[105]，我提出幾個守則來愼防性陷阱，這裡簡述一遍也是適合的。

第一，不要把聖經所說的撒但視作連環圖的人物，牠是眞實的，遍地遊行，尋找可吞噬的人，尤其是擔當聖職的人。

第二，不要給社會開放的性觀念矇騙，社會用盡各種辦法展露性的誘惑，現代男女也像比任何時代都隨便，到你不小心掉進陷阱，它就會用最睥睨的眼光拋棄你。它用的手法可以不同，刑罰的殘酷卻永遠是一樣的。沒有人會同情一個性罪犯，不管犯的是什麼類型的性罪。

第三，永遠不跟異性會友建立任何特殊的關係，包括教會常見的乾爹乾女兒的關係。或是言語或是關係，都不超過你與同性會友所說所做的爲限，因此永不在工作地方之外單獨私約異性會友，不關上門深談，尤爲重要的，永不做非絕對需要的身體接觸。

第四，注意家庭生活，它是你的支持大後方。在性關係出亂子的人，十之八九是先跟太太的婚姻生活出了問題，反之亦然。

今天在性道德冒犯別人，得罪神的，已經愈來愈成爲教會嚴重的問題，男的、女的都有上升的趨勢。基督徒中搞婚外情，男的出入風月場所，女的暗戀有婦之夫，執事金屋藏嬌，牧師私通女會友，種種叫神蒙羞、叫教會受辱的事屢見不鮮，我們卻不能因爲多見了就少怪，反倒要在神面前虛心省察，求聖靈保守，謹愼度日。我們千萬不要試探自己，在衆多引誘中，惟有性引誘的免疫力是最低的，自己固然要小心，就是見有人跌倒了，也要感到傷痛，永遠不落井下石，拿來談談說說，要靠著聖靈的幫助，勸人趕快回轉。

我們要求神憐憫，救我們脫離屬靈的、與屬肉體的淫亂，因爲這些事的毀滅力量太可怕了。

(3)止息宴樂

在耶羅波安二世統治之下，以色列國眞可以說是安定繁榮，經濟發達；加上迦南宗教的影響，人民漸漸趨向奢華的生活方式。何西阿提到神要審判的其中一項，就是「使她的宴樂……止息」（二11）。與何西阿同時代在北國作先知的阿摩司，則論到舒身躺臥在象牙床上，享受「荒宴之樂必消滅了」（摩六7）。兩個先知提及的，其實是兩種不同目標及方式的宴樂，何

西阿提及的宴樂（hag）是複數，指一般性的，也可能是與慶祝豐收的飲宴有關；阿摩司提及的則是原爲喪禮擺的酒（marzeah，參摩六9～11），後來發展爲奢華浪費、安逸放縱的場合。

阿摩司在六4～6列出這種宴樂的五個步驟：舒身臥於象牙床，吃羊羔牛犢，彈琴唱消閑的歌，以大碗喝酒，用上等油抹身。考古學掘出的遺物爲我們描繪出當時上層社會奢侈的豪宴[106]：(1)象牙在八世紀是極珍貴的物品，主要由敍利亞南部的大馬士革輸入，一頭成長的雄象（雌象沒有象牙）只有七十磅的象牙，以色列富有人家卻能以此作裝修屋子用；象牙屋不是用象牙建的屋，只是說用上大量雕刻的象牙片作裝飾的房屋，並且以象牙作床的材料（參圖45）。他們飲宴不是坐著的，而是半臥於榻上（「舒身」），此種方式一直沿用到羅馬時代。(2)吃的羊羔和小牛肉，牠們不是在草場上牧放的，而是特別關在牧房（stall或stable），不讓牠走動，使其肥嫩的小牛小羊（比較現代之神戶或松板牛肉）。(3)宴會中有樂隊伴奉，彈琴、鼓、瑟，唱消閑的歌。無論是從亞述或巴勒斯坦地出土的浮雕，都可見宴會上樂師伴奏的情景[107]。(4)用大碗喝酒，碗可以是用陶土或金屬造；有多大呢？有些是十八吋直徑！其酗酒情況眞是難以想像。(5)用上等油抹身，多是指橄欖油；從撒瑪利亞地區發現衆多的油醉，可知此地爲當時重要的產油區。

神造百物是給我們享受，卻不是給我們浪費揮霍，人不需要揮霍才可以享受的，這是聖經對人與物質關係一個清楚的界線，什麼時候越過這界線，聖經便毫不留情地斥責，因爲古代與

近代社會一樣，能恣意地奢華宴樂的，差不多都預設了一個剝削性的經濟體系，才能造就一班財富荒謬地高於常人的富豪，他們的財產已使他們喪失了衡量物質價值的正確比例，他們才會不吝千金地做出驚人之舉，同一時間，廣大的羣衆可能要爲日常生計而錙銖計較，這種貧富極度懸殊，又常是經濟發達的現代社會的現象，都是耶和華所憎惡的。

豪宴的罪惡莫甚於香港，十萬元一席的漢滿全席，九千至一萬元一隻的四頭乾網鮑魚（只可分四件，一件一口便是二千多港元），銀碼與物質的傳統關係，已爲銀碼與身分象徵關係取代了，一切都顯得荒謬無倫，於是日本電視台派攝影隊來香港拍記錄片，成爲最受歡迎的節目之一。近年台灣經濟起飛，社會充滿一片暴發戶醜惡的嘴臉，報紙、週刊，以及電視最受歡迎的話題之一，就是某某富豪花了多少錢吃一頓飯，或從外國進口昂貴的材料來營造他們現代的「象牙屋」。基督徒實在有責任站起來，向社會說句公道話，指出人與物質的正確關係[108]。

眞是可惜，基督徒不單沒有負起光與鹽的作用，自己反日漸被奢華宴樂之風同化。奢華的程度也許未如上述，好宴樂之風氣卻與世人沒有分別。基督徒個人的交往固然以茶樓飯店爲聚會地，教會的堂慶、宗派聯會的聯歡，甚至是機構的異象分享會，動輒包下夜總會或高級飯店全廳來舉行，結帳由十幾萬到幾十萬視爲常事，基督徒怎能心安理得地出席這些場合？

讓我們留意阿摩司怎樣責備昔日好宴樂之人的罪，在描述完他們的豪宴之後，他加上一句作斥責的根本：「卻不爲約瑟的苦難擔憂」（摩六6b）。每個社會均有他們的「約瑟」，當我們放縱於宴樂奢華，就不可能看見自己周圍的「約瑟」，所以耶和華才說：「這些人必在被

擄的人中首先被擄，舒身的人荒宴之樂必消滅了」（摩六7）。今天華人信徒及教會實在應該反省宴樂與基督徒身分的關係。

(4)呼喚歸回

由偶像歸回眞神，由奢華歸回儉樸，由聲色歸回素靜，一直都是先知向民衆發出的呼喚，它給人一種歸家的溫情，一種由絕望回歸到希望的路程，這在中國傳統思想也是頗豐富的，老子稱之爲「復歸」，或「反」[109]。

論到聲色形相使人拙勞，老子說得非常生動：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨，令人行妨（使人受傷害）」[110]。要發現人生和宇宙不變之道，老子指出人必須復歸於靜，歸於道，歸於樸。莊子論到人怎樣從改過遷善，進而超越自己，與造物主遊。他提到的法則是「坐忘」和「心齋」，是內在與超越這二度空間的相合，使人能忘記自己，與萬物合爲一體[111]。

值得注意的是，老子與莊子的方法不是出世而是入世的，不是跑到深山野嶺才可與造物主合而爲一。莊子引用孔子與學生討論「心齋」法，來解釋儒家「修身」的根本原理：

> 顏回曰：敢問心齋？
>
> 仲尼曰：一若志。無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。

莊子要說的，乃是人活著最大的責任，就是用心齋的方法使自己變成「虛」（即不讓物慾充盈胸間），惟有變成「虛」之後，「道」才能臨到心間。在齊物論，他稱之爲「葆光」。

那麼不管是老子的復歸，孔子的心齋，或莊子的「坐忘」以至於「葆光」，不管是中國的先賢，或聖經的先聖，他們均提到回歸的重要——不是退出紅塵，不是入山修道，是「在世上」，卻是活出「不屬世上」的境界，這素來都是宗教和哲學最高的人生理想，我們只是一而再地刻意忘掉！

不錯，何西阿論及的回歸，是神以仁義、公平、慈愛、憐憫，和誠實聘以色列人歸祂爲妻，這是神發動的，但會因此使回歸的行動變得屬靈到完全不屬這個世界的時空嗎？屬靈得人完全不必動一個指頭，只等待由天上派來的「大紅花轎」把我們抬回去嗎？當然不是的。在衆多神的屬性中，何西阿選的五種全是具有社會特性的，是個安和樂利的社會絕不能缺少的因素。再說，就是從未來論的角度看，我們都不能想像有一天祂送來的「文定」，就如何二20的字面意思那樣，用禮盒盛著這五種訂婚禮物（bridle gifts）來聘以色列人歸祂！這五種聘禮是屬於「道」的一部分，能接受這禮物的，就是願意歸回，願意讓自己的內心空出來以盈眞道的

人。雖然從基督徒的角度看，我們有理由說不認識天地眞神的人無論怎樣坐忘、怎樣復歸，大概也歸不到耶穌基督那裏去；這一點絕不給我們權利去輕視古聖就道的經驗。相反地，聖經的道理加上中國古聖的經驗，今天作爲中國人算是比大多數民族更容易身體力行地經歷回歸的理想。

以色列人讓迦南宗教完全同化，不是出於一日的工夫。人在安逸中疏於反省，是古今皆然的，是這樣，異教和世俗風氣才有機會慢慢蠶食我們的信仰。這樣說來，每日細讀神的話語，默想其中的意思，小心不讓自己的心充滿的都是物質的佔有和享受，滿足於受管制的經濟生活條件，並且立志每日定規自己遵行一件討主喜悅的事，就如節約的生活，幫助有需要的人，對人說鼓勵欣賞的話等，這就算是接受上帝的仁義、公平、慈愛、憐憫和誠實的聘禮，天天回歸耶和華了。

(5)種於這地

被驅逐離開家園，是希伯來人視之爲最厲害的天譴；在異邦痛定思痛，他們承認是因爲列祖犯罪招來的刑罰，惟其認定這遭遇是出於耶和華，他們知道刑罰不是無期無盡的；那是有期徒刑，刑罰滿了，他們就可以重歸故園，由是產生被擄神學的希望。

神驅逐之法可以是藉著天災（二3、9、12），也可以藉著政治的人禍，那就是亞述的入侵。或是天災，或是人禍，都不過是耶和華手中的杖，而祂的怒氣不過是轉眼之間，祂的慈愛卻是永遠常存，他們的子孫仍然要承受應許之地，而且是不再被逐，耶和華要把他們「種在這地」（二23），永不分離。這個應許眞是滿有安慰，現代華人最能感受得到。

中國人常以遍佈地球每一角落爲榮，但這種自許的背後含有多少辛酸？小時候念的《李陵答蘇武書》，至今不忘[113]：

> 遠托異國，昔人所悲；望風懷想，能不依依？昔者不遺，遠辱還答，慰誨勤勤，有愈骨肉。陵雖不敏，能不慨然？
>
> 自從初降，以至今日，身之窮困，獨坐愁苦。終日無睹，但見異類。韋講毳幕，以御風雨；羶肉酪漿，以充飢渴。舉目言笑，誰與爲歡？胡地玄冰，邊土慘裂，但聞悲風蕭條之聲。涼秋九月，塞外早衰。夜不能寐，側耳遠聽，胡笳互動，牧馬悲鳴，吟嘯成羣，邊聲四起。晨坐聽之，不覺淚下。嗟乎子卿，陵獨何心，能不悲哉？

這樣一段話，絕對可以出自迦巴魯河畔被擄的希伯來詩人，可以出自逃離六四迫害而流亡異國的中國知識份子，它又何嘗不是寫盡因九七陰影而倉皇辭廟的香港人心情？或是客居星馬，望鄉懷憂，卻是有國歸不得、有家苦無路的老華僑的無奈？「舉目言矣，誰與爲歡？胡地玄冰，邊土慘裂，但聞悲風蕭條之聲。」哪一個遠離故國家園的遊子不曾淚下？

在細思明辨，堅持承擔的當兒，我們可能有足夠的理由指出在國難面前開溜是沒有骨氣

的，看見牧人不管慌張的羊羣而千方百計跑到異國求棲庇是放棄異象，或責之以任何想得出的理由，這又何益呢？他若要走，沒有人會因責以大義而留下，何況共產黨在中國留下的傷痕實在是既眞又深！

也許我們應該從另一個較寬的角度來衡量整個去留的問題；不是應不應該，而是怎樣的問題。在本書導言的ⅢB4論到「愛的奉獻」仍然是有效的，但那是在較高的層次而言。假如愛是需要以人來落實（約壹四19～21），奉獻亦如此，我們可不可以把要移走的人也歸入我們要奉獻、要服事，起碼說來是要爲他禱告的對象？不再問他應不應該走，只問我怎樣可以把他、把這一代、把我們整個民族放在自己的胸臆間，帶到施恩座前爲他求平安？至終說來，愛的奉獻豈不是爲要除去「自我」（self）的狹隘，包括自己的價值意識和看世界的角度？好叫自己生命的容納量能被擴充，可以承載整個民族在裏面嗎？這就是怎樣的問題，不是問別人，只是問自己，我們亦可說這是一個歷史祭司的角度，願意在此時與上帝同工的人會問的問題。

這問題要怎樣問呢？一定要代表這一代整體中國人在上帝面前問，問祂爲什麼我們的國家遭受如此的蹂躪？問祂爲什麼我們的民族苦難綿綿？問祂到底夜還有多長？更重要的是我們必須問祂，在這夜深天未明之際，什麼是祂要我們肩付的責任？哪裏是我們要站的位置？簡言之，祂到底要我們怎樣過基督徒的生活？怎樣做一個歷史的祭司？弟兄的祭司？

不要抓現成的答案來縮短問祂的時間，不要未問就自作聰明地說因爲我們的人民拜偶像所以招天譴，蒙古人也拜偶像，蘇聯的國家立場更是無神的，但自由之風已吹拂他們的國土，我們的大地仍然籠罩在陰霾之下。中國的苦難太深，任何現成的答案都沒有用處，它也不會給我們個人什麼承擔力；也不要像彼得在加利利湖邊那樣問：「主啊，這人將來如何？」（約二十一21）不要問移走的人將來如何，因爲主也會答：「你跟從我吧！」

我們要學會在祂的跟前問祂，就是沒有回音也要問，就是祂好像遠行了也不要停止，沒有答案又有什麼關係呢？孩子問父親，不常有他期望中的答案；只要他肯問下去，至終就會明白。我們帶著整個民族來問祂，結果也必是如此：我們未必得著前所未聞的答案，只要肯問下去，也許有一天我們會聽到何西阿聽到的：「我必應允，我必應允天，天必應允地……我必將他種在這地，素不蒙憐憫的，我必憐憫，本非我民的，我必對他說，你是我的民，他必說，『祢是我的神』」（何二21～23）。

「遠托異國，昔人所悲」，今亦何異呢？哪一個排在外國領事館前面的人內心不是惶惑不安的？哪一個收拾細軟打包裝箱的家庭不感到離別的凄然？讓我們不加增他們的被割離的痛苦，接納他們，爲他們禱告，代他們求平安。至於我們這些決定留下的，儘管身邊的朋友一個一個的都走了，也讓我們承認自己只是走著一條不同的道路。等到一天祂要把我們中國人栽於自己的國土，我們仍然會走在一起的。

C 愛的回歸路（三1～5）

1 耶和華對我說，你再去愛一個淫婦，就是她情人所愛的，好像以色列
人，雖然偏向別神，喜愛葡萄餅，耶和華還是愛他們。
2 我便用銀子十五舍客勒、大麥一賀梅珥半，買她歸我。
3 我對她說：「妳當多日為我獨居，不可行淫，不可歸別人為妻，我向妳
也必這樣」。
4 以色列人也必多日獨居，無君王，無首領，無祭祀，無柱像，無以弗
得，無家中的神像。
5 後來以色列必歸回，尋求他們的神耶和華，和他們的王大衛。在末後的
日子，必以敬畏的心歸向耶和華，領受祂的恩惠。

本章五節聖經自成一單元是非常明顯的，二章三十三節最後一句已總結了二16～23的救恩聖諭，而四章1節第一句又是明顯地開始四到十四章的講道集，夾在中間的何西阿自傳就是一個單元了。

這單元可不是獨立的，其形式與一2～9的回憶錄（memorabile）相似，內容也是同樣關於何西阿的家庭，只是這章沒有提及他的三個兒女而已。本章與第一章不同者是，它清楚地指出何西阿的婚姻是具有表記的功能：「好像以色列人……」（三1b），而3～5節正是解釋這種表記的：何西阿怎樣愛那婦人，耶和華亦要怎樣愛以色列人；再者第一章記述的是「耶和華初次與何西阿說話」（一2），第三章則是「耶和華對我說」（三1），語氣更個人性，感情亦更濃烈。這一章最清楚顯出是出於何西阿自己，完全是無可懷疑。

這一章的分段亦是自然而清楚的：神的命令（1）；執行（2～3）；解釋（4～5）。五節經文的發展把何西阿怎樣愛一個淫婦逐步顯出來，一直發展到第5節為高潮的完成：「以敬畏的心歸回耶和華，領受祂的恩惠」。

話得說回來，本章有些問題是叫人困惑的，到底這個婦人是誰？何西阿「再去愛」這淫婦是發生在他生命中的什麼時候？為什麼本章沒有提何西阿與歌篾生的三個兒女？雖然大多數近代解經家都承認，這個婦人就是曾經離棄何西阿的歌篾，但美爾的意見值得重視：「本章關注的不是何西阿本人的生平事蹟，它不是為了解答我們有關歷史的何西阿的問題，它只聚焦在一個特別的行動，好作宣講的形式；它完全忽略何西阿其餘的生平事蹟，因為這些對神啓示的原意是沒有關係的」[114]。正因為何西阿書自己不說，任何關於他生平的理論，都只是臆斷，至終沒有肯定的結果的[115]。

最後一點。本章的記述方法絕對是實事求是[116]，連何西阿用「銀子十五舍客勒、大麥一賀梅珥半」買贖歌篾都寫下來，證明本章記述的事都是眞實發生過的[117]。但何西阿記述這些事，是經過嚴格選擇的，只有與他要傳之信息有著絕對必要的關係他才記，其他全部放棄。這樣一來，他選擇要記的事就是具高度的象徵意義。譬如說，他沒記這個婦人的名字，因為她的名字跟他要傳之信息沒有必要的關係；但他卻記載她是個「淫婦」，這與以色列人的情況有著必要

的關係；他沒記再愛這淫婦是在他人生哪一階段發生，也沒記自己三個兒女的情況，卻記載這婦人「不可歸別人爲妻」，這正是以色列人末後的景況，這就是象徵意義的用法。

經文研究（三1～5）

1 耶和華命令何西阿「再去[118]（'ā）愛一個淫婦」。這一句叫人想起一2「你去娶淫婦爲妻」。耶和華第二次對何西阿的命令是「再去愛」，第一次只是叫他去娶。我們不能因此便說何西阿第一次娶妻只是奉命行事，沒有愛，因爲三1的「再去愛」，明顯是先有第一次的愛，才有第二次的「再去愛」。但三1沒有叫何西阿去「娶」，說明這個女人已經是何西阿的妻子，這樣一來，它就聯接上二7所說，前妻是因爲追隨自己的情郎，離棄自己的丈夫，後爲情郎所棄，回想起來發現「光景比如今還好」（7b），想要歸回。但本節是何西阿主動尋妻，不是前妻自己的回轉。猶太人的法律和習慣，何西阿就是再娶另一個女人也是可以的，但本書全無證據顯出何西阿曾離棄歌篾（如休妻或離婚），亦沒有足夠理由說再愛的是另一個女人。何西阿只是受命再去愛這個他一直不能忘情的歌篾。

馬丁・布伯問：「人可以受命去愛的嗎？」[119]從舊約到新約，神都命令人要愛神愛人，愛不像近代人過分强調的那種，又要緣份，又要有「觸電」感，何西阿在這裏用的「愛」字（'hb），既非「墜進去的愛情」，不是「性交的委婉代義」，也不是「婚姻的法律行動」[120]，它是指到一種如父親養育幫助孩子（十一1），或如醫生治病人（十四5）的愛，它是代表憤

怒與憎恨（因不忠）的相反，正好說明這是神對以色列人的感情。

「就是她情人所愛的」，何西阿在這裏仍然是用上面那個愛字（'hb），但這個愛字的內容就與前面的完全不一樣，這也是下面一句要說明的「好像以色列人，雖然偏向別神，喜愛葡萄餅」，是一種充滿情慾的愛，也是上述「淫婦」的愛，雖然如此，「耶和華還是愛他們」，就像基拿所說的，「不需掩飾眞相，神『再去愛』的命令必須面對一個事實：舊瘡疤必須再度打開，昔日發生過的今日也可以再度發生，神提醒他（何西阿），那種行淫的情況仍然持續著，……神要求於何西阿的愛是具有英雄意味的——這正是整個意義所在，他的愛要成爲神愛的代表」[121]。

三1下半節說「好像以色列人，雖然偏向別神，喜愛葡萄餅」，正是充分表明仍在「行淫」的以色列人的情況。「偏向別神」是申命記最喜歡用來描寫以色列人拜偶像的句子（共用過十五次）[122]，也是十誡明明禁止的（出二十3；另參出十二15、19，十三3，四2）。「吃葡萄餅」是迦南人拜巴力或天后時分給崇拜者吃的（參耶七18，四十四19；撒下六19；代上十六3；賽十六7；歌二5）。這裏作者似乎帶出一個强烈的雙關意義在內：以色列人除了物慾與情慾之外，就不能再認識神，他們爲此而離開了耶和華，偏向別神。雖然如此，「耶和華還是愛他們」，因爲除了這條愛的回歸路，他們完全沒有別的途徑返回神那裏。

耶和華當然不容許以色列人一邊偏向別神，一邊又歸回耶和華，遂有2～4節的措施了。

2 本節是忠實地記述何西阿爲歌篾贖身的經過。一共有兩個要討論：用的詞和意義。

何西阿用銀子十五舍客勒和大麥一賀梅珥半「買」她歸我　這個「買」字（w'kkrh）最有問題，馬索烈抄本對k的音註是與一般文法規則相牴觸的[123]；雖然大多數人同意它的字根是kara（買），亦即是指一種「透過交易而獲得」的行動，但歌篾的身分到底是什麼？情婦、廟妓、一般的妓女？或奴隸？爲什麼需要「買」回她？

有些人從阿拉伯文找答案，因爲kārā在阿拉伯文的同源詞是指「租賃」，就如人「租賃」牲口[124]，或「睡覺」。（租賃人來睡覺？）另些人本於撒上二十三7之nikkar來說何西阿用的那個詞是源自nkr，指「（爲婚姻）而買」[125]，以及其他提議[126]；無論怎樣改變馬索烈抄本的音註而成另一字，有幾個基本意思是沒有改變的：(1)歌篾的身體似乎是不屬於自己，或自願或非自願，她是屬於別人的；(2)這種另有所屬似乎與性有關係，見於她離開何西阿時是跟隨「情人」而去（1a），和之後何西阿禁止她再行淫（3b）；(3)歌篾的身分可以透過贖價（銀子和大麥）來轉換。這樣看來，和合本作「買她歸我」還是可以達意的。

至於何西阿付出「銀子十五舍客勒、大麥一賀梅珥半」的代價，應不是訂婚的文定，或結婚的禮金，是指一般買贖奴隸的價錢[127]。但也可以視之爲把一個女人從另一個男人贖出來（如現代之「分手費」），或是從神廟贖出來。

十五舍客勒大約重零點四〇三安士重（即十一點四二四克），出埃及記二十一章32節說一個奴隸的價錢爲三十舍客勒。賀梅珥是固體量度單位，約等於五點一六蒲式耳；但一蒲式耳又有多重？連美國不同的州也有不同的標準，康乃狄克州是二千七百四十八立方吋，科羅拉多是

二千五百立方吋，一賀梅珥半的大麥差不多有二萬立方吋[128]。在利未記時代，一賀梅珥的大麥約值五十舍客勒銀子（利二十七16），故何西阿付出的贖價大約在九十到一百舍客勒銀子之間，約等於三十六至四十安士的銀子。當然，這只是給我們一個大約的概念，因爲我們無法知道何西阿時代大麥的售價（大麥是廉價穀物，多作飼料用。王上五8；撒下十七28）。饒有趣味的是，爲什麼何西阿要用大麥和銀子各半來作贖價呢？我們不排除何西阿籌集這筆贖金是非常困難的可能性[129]。其實神爲人付出的贖金又豈是容易的呢？

3　何西阿再愛歌篾的愛，要反映出耶和華愛以色列人的愛，即是買贖使之自由，卻要管教使之聖潔，只有這樣，歌篾才配再成爲人之妻，以色列人才再可以成爲神的子民。眞正的愛也是這樣，使人自由，也使人聖潔。

但本節有好些隱晦的地方。不是用詞，而是其含意，本節很可能跟何西阿用北國地方方言來寫有關，其含意對當時的人是一聽就明，我們就不知道其背景，不易確定其文意。從第3和第4節均用「多日獨居」，以及第4節是解釋第3節，不明諺語背景的缺憾是有一個程度的補償的。

要決定本節的解釋，我們先要知道現在何西阿與歌篾的關係是什麼。何西阿爲歌篾付了贖身價後，他預備怎樣做呢？目的在哪裏？他是本於什麼身分要求歌篾「多日爲我獨居，不可行淫，不可歸別人爲妻」，並且說：「我向妳也必這樣」？

這節經文最清楚的，是要歌篾禁慾，不可以跟任何「別的」男人有任何關係（七十士譯本

——它所本之希伯來版本爲學者公認是優於現在我們所本的馬索烈版本的，參導言ⅢB——在這裏確是加了heterō，「別人」一詞），這是無可懷疑的。但他爲了什麼目的而做呢？安德生與傅瑞曼認爲3b的「不可歸別人爲妻」（hyy l）是一句地方諺語，可以代表說此語之男人，對受此語之女人有好多種不同的關係[130]：

(1)二人是訂婚

(2)預備結婚（指何與歌之前的婚禮）

(3)已經結了婚（指二人繼續的關係）

(4)與男人有性關係

(5)第二次結婚

上述五種可能每一種都有經文及文法結構上的支持，每一種與何西阿的實況都有某部分不吻合的地方。

(1)若參利二十一3和結四十四25，hyy l是指待嫁之童貞女，她仍是屬於父家的，與歌篾的實況不合。

(2)路得記四13的hyy l是指婚禮，仍未包括洞房在內，亦與歌篾早已成爲何西阿的妻子一事實不符。

(3)申二十一10～14是結了婚的，其步驟與用詞跟何三3相近，何西阿似乎是參照它來寫此節。撒下十一27的hyy l亦就此義而用，形容大衛與拔示巴行房後，以同住在一起來使其關係

「合法化」，它也是何西阿與歌篾在此時的關係嗎？

(4)拿俄米在得一12似是指性關係而言（參「今晚」、「生子」）；結十六15是指妓女把自己交給客人之舉。

(5)何三3b若是來自申二十四2及耶三1，那麼它是指一個離過婚的婦人預備再結婚；若然如此，何西阿在這節就是說：「妳永不可與別的男人結婚，因爲我永不會與妳離婚的。」

上述五種可能性都有可能，起碼單從經文來解釋是如此，若是放回何西阿的實況來看，每一種均有可能，亦有它們的問題。安德生及傅瑞曼解決此問題共分三個步驟：

(1)把本節四短句的次序作更改（此爲釋希伯來經文所容許的），即先列出中間兩句爲第一組，再列首尾二句爲第二組，成了「我對她說，妳不可行淫，不可歸別人爲妻，妳當多日爲我獨居，我向妳也必這樣」，這樣一來便能突出本節要求歌篾禁慾的意思，包括婚姻關係之內或之外的性行爲都要禁絕。

(2)三4是解釋三3的，三4是禁絕以色列人一切的宗教崇拜，好使他們能自潔，那麼三3的禁慾亦應有同樣功效：要叫歌篾自潔；爲此她要多日獨居，連合法的丈夫也不與她同房，正如第4節耶和華要以色列人連眞神也不可拜一樣。

(3)但丈夫與妻子的關係，不能完全等同耶和華與以色列民的關係，故第5節的「後來」與「末後的日子」之景況，在第3節是沒有提及的，我們不知道何西阿對歌篾採取這些措施之後會有什麼結果，雖然他受命要愛歌篾，像耶和華愛以色列人一樣。是不是這個原故，何西阿沒

有明說他與妻子至終的婚姻關係是什麼，只强調他與妻子的愛的關係？

這是可能的，第3節最後一句「我向妳也必一樣」（wgm-n-lyk），其意思是：「妳不要與任何其他男人有性關係，我也不與妳有性關係」，何西阿受命要愛歌篾，卻不是指性愛，而是高於性愛的一種愛：歌篾要獨居，何西阿是在那裏，他的存在說明他是愛她的，不僅是愛她的身體，是愛她這個人；她要等待，他也在那裏等待，他的存在和等待就成了强而有力的先知象徵意義，好像耶和華的存在和等待以色列人一樣。終止性關係是叫她能自潔，何西阿的等待卻是要她在獨居的日子能完全的回心轉意，這樣獨居完成後，歌篾要成爲一個身體與心靈都是完全預備好的人，能跟何西阿白首偕老，永不分離，這正是耶和華期待祂與以色列人的關係。

4 何西阿要求於歌篾的，正是耶和華要求於以色列人的。本節共列出六項，分作三對：(1)無君王，無首領；(2)無祭祀，無柱像；(3)無以弗得，無家中的神像。也是透過「多日獨居」而達致的。

「無君王，無首領」，是指政治上處於沒領導者的情況。何西阿看以色列的王室是敵對耶和華的（五1，八4、10，十15，十三10及下）。何八4更像是完全否定整個立王的制度，皆因長久以來他們行耶和華眼中看爲惡的事，尤以末後的幾個王。「首領」（śr）是執行王命之人（七3，八4、10，十三10），可以是指行政架構的文官或地方官，亦常指軍隊中的將領（五10，七16）。他們在末日都要被廢置。

「無祭祀，無柱像」是宗教上的，在先知書尤指得罪神的異教崇拜。「柱像」（msb）在

以色列歷史中有不同的評價（參導言），它可以是指毫無宗教含意的，標示地區分界線的記號，或是用來記念耶和華的同在，如雅各在伯特利以所枕的石頭作柱子（創二十八18～22）；到北國末期，柱像在迦南宗教成了代表男性生殖器官的膜拜對象，有時與亞斯他錄並列（申十六21及下），爲申命記律例嚴禁（申十六22）。何西阿在這裏用的柱像，肯定是指一種混雜了異教崇拜的祭祀。耶和華不單禁止他們拜柱像，連任何祭祀都要停止，包括祭祀耶和華在內，表明以色列整個宗教制度都敗壞了，必須廢止。

「無以弗得，無家中的神像」，以弗得原爲希伯來祭司的外袍，或外袍上佩戴之物（出二十八4～15、25～28；另參撒上二十三9及下），後來大概成了迷信之物，爲以色列人用來求神問卜之用，但其中的演變過程是怎樣的，我們沒有明確的資料[131]。「家中的神像」是一個專有名詞（參英譯：teraphim），聖經有記載人以此作占卜搖籤之用（結二十一21；亞十2）。從考古的發現[132]，我們知道它是一個很小的偶像，故以色列人把它們安放在家中作神像。拉結偷了父親拉班的神像而逃一事，亦可見其細小（創三十一17～21）。在聖經，以弗得和家中的神像常是聯起來用的（士十七5，十八14、17、18、20）。早期以色列人可能以此求問耶和華的旨意，自先知興起後，又加上他們以此求問偶像，它們成爲被定罪之物。

我們不清楚知道這節連用六個「無」（'n），是指以色列人哪一段時間的光景，是指他們境內荒蕪的情況（二6）？在曠野的日子（二14）？抑或是被擄的情形（九3，十一5）？聖經都沒有說明，似乎與歌篾獨居的身分相呼應（三3）；但其結果是相當清楚的，就是要藉著

六個「無」的管教，使以色列人得潔淨，好預備接受下一節所描述的恩惠。

5 不少學者把這節完全刪去，認爲是南國編者後期加上去的，5b那一句「和他們的王大衛」最能顯出來[133]。但安德生與傅瑞曼透過本節文法的結構及意義解釋，認爲它仍然屬於第三章的一部分[134]。事實上本章若停在第4節，以色列的光景就相當黯淡，六個「無」的訓練是爲了什麼呢？不可能只有管教，沒有善果的，本節就是管教後的善果，由第一個副詞「後來」（ʾăḥărê）表達出來。

「後來」，這是第三章的轉捩點，是歌篾和以色列人的希望，在希伯來文，這詞在本節同樣見於全節之末（和合本作「末後」），益增希望之意，是以色列人多日獨居後的復興，這種荒涼——重建的描述方式，既上接何二2～23的模式，亦爲五經常用（參利二十六章；申四章、三十章）。

「以色列人必歸回」，「歸回」(yešûbû，是將來式)與第4節的「獨居」(yāšubû)，二詞只在音註有別，很可能是故意作對比的。這個歸回可以是指地理上從被擄之地歸回，亦可以是指宗教上心意歸回耶和華（申四30），與「偏向別神」（三1）相對，這亦是重建的目標之一。

「尋求他們的神」。這個「尋求」（bqš）是必然尋見的，與二7歌篾「尋找他們，卻尋不見」相對，也與五6以色列人在審判的時候尋求耶和華卻尋不見的光景相反。

爲什麼這節把大衛王與耶和華並列呢？不少學者不能接受這節經文正是這個原因。但本於下列幾個原因，我們認爲他們是反應過敏的：(1)對何西阿的政治立場，我們認識的不多，似乎無足夠證據拒絕何西阿看重建大衛王朝是末日理想之一；(2)本節可與一10～二1作呼應，即耶斯列大日的恩福，就是南北國同在一首領率領之下聯合爲一（參耶三十一；結三十七；另參申三十3～4）；(3)在以色列人所了解的末日恩福（或彌賽亞國度），大衛王朝的重建一直是重要因素之一，它亦屬末日恩福的第八類（申三十3、4）[135]；儘管大衛本人是有瑕疵，他的王朝卻是以色列史的模範時代（王上十一13）。因此「尋求他們的神耶和華，和他們的王大衛」，亦可以看作前一節「無君王，無首領」的對比。

最後兩句：「必以敬畏的心歸向耶和華，領受祂的恩惠」也有一個隱伏的對比，「必以敬畏的心歸向耶和華」（phd 'l-YHWH）直譯可作「在恐懼中歸回耶和華」，但看哪，一歸回他們就發現耶和華是滿有恩惠的，祂既非殘酷不仁，專心報復，反是等待著要向他們施恩。故我們實在有理由把本章看作是舊約的「浪子歸家」的版本。

若以本節和上一節作比較，我們看見二者是緊緊相扣的：(1)昔日的獨居引致今日的歸家；(2)政治及王室的敗壞，叫神以「無君王，無首領」的管教，現在他們要重建大衛的政權；(3)昔日拜偶像招來「無祭祀，無柱像」的刑罰，現在他們要專心尋求耶和華；(4)昔日把以弗得和家神像，混淆了耶和華，現在他們要以敬畏的心歸回耶和華，還要領受祂的恩惠。

現代意義：愛的代價

無可置疑地，愛是本章的主題，第1節用四個愛字把題目標示出來；2至4節是描寫這條

愛的回歸路，它不是平坦的，代價也是頂大；但除了這樣之外，歌篾不能重回何西阿的家，以色列人也不能再回到神的面前，第5節是愛的結局。回歸的可能性是一個恩典，因為何西阿本來就可以把歌篾休掉就算數了，神也不必需要以色列人才能成為神；奇妙的是，愛總會有不忍捨棄之意（十一8），它總是低聲說「再去愛」吧（三1），再給一個機會，給自己也給被愛的，無論境況有多絕望。

但回歸者要回歸，他同樣有責任要負、有代價要付；聖經從沒有為回歸者預備大紅花轎把回歸者抬回去，因為昔日叫她迷糊的偶像必須被對付，無論這偶像是代表政治的力量，或宗教的迷惑，可更直接的，這偶像就是她自己的情慾，她必須「多日為我獨居，不可行淫，也不可歸別人為妻」，直到偶像被打碎，否則人看不出為什麼必須歸回耶和華；亦只有人為回歸而付上眞實的代價，否則人不能顯出他的回歸是金不換的浪子回家。耶和華不會滿足於跟偶像平分秋色，這是為什麼何西阿必須忍受歌篾移情別戀的痛苦，他才能比任何其他先知更能體會神那種愛——一種既是完全付出，也要求完全的回饋，祂拒絕妥協，亦永不言悔，祂是非要以愛戰勝一切不罷休的。

要何西阿再愛一個淫婦，其實是殘忍的；要耶和華再愛那個為了「葡萄餅」而偏向別神的以色列人，又豈是容易呢？話說回來，無論她怎樣罪有應得，要一個生性淫蕩的歌篾獨居，要以色列人無首領、無祀祭，同樣需要極大的決心、巨大的代價；神人之愛能在幾節經文就描寫出其中的掙扎搏鬥者，鮮有像何西阿書第三章寫得更傳神。

從神一方面，祂為愛而創造的人墮落了，律法並不容許耶和華收納以色列人，愛卻呼嘯而過；耶利米曾描寫此事（比較耶三1和三22～四2），以西結亦曾論及（十六32及下，二十三37及下），保羅在羅馬書（八3）描寫的道成肉身，說的也是同一個愛的故事。

從人一方面來說，回歸路的代價雖然深重，也不是全無軌跡可尋。跟隨耶和華，總有一天我們會感到無酵餅是比較乏味，葡萄餅比較甜美。但也總有那麼的一天臨到，連葡萄餅也不再吸引了，就像魯益師（C. S. Lewis）描寫撒但的嘍囉（撒謊者）蠱惑世人時所說：「讓我們以漸次衰微的喜樂來回報他們不斷膨脹的慾望，這是我們工作的方程式，肯定錯不了，也是更佳的方式。讓我們謀取人的靈魂，什麼都不回給他——那眞能叫我們的頭目開心」[136]。我們在跟隨眞神的歷程，誰沒有轉入小路為吃寄望甚殷的葡萄餅呢？吃過之後，豈不發現不外如是？卻早已迷失回歸之路，直到再聽到愛的呼喚才能走出來。不走出來，其實也沒路可走，只要肯回想，我們與以色列人都有同一的經驗：「我那時的光景比如今還好」（二7），這是舊約描寫悔改前心境最具體的一句說話了。人不容易為回歸付上他的代價嗎？他不付這代價，根本就前無去路呢。

人從「別神」走回到「眞神」那裏，心裏都帶著別神的影子來認識眞神的，他恐懼顫驚，認為神必要對付我們。對神懷著敬畏（awe）之心是需要的，對神懷著恐懼之心就不對了，不要緊，只要肯回去，只要再到神的面前來，他立刻發現詩人幾千年前說的原來是那麼眞實：祂的怒氣只是轉眼之間，祂的慈愛卻要永遠常存。這是每一個回歸者的共有經歷。

寫天說得對：「本章信息形成的過程、跟信息本身是同樣重要的。耶和華命令先知拙祂的愛顯出來。現在何西阿成了見證人，不僅是說道的使者，他自己是先要經歷所傳的道。透過順服，他見證出耶和華宣講的愛已經成爲一個事件，引領以色列人由審判走向救贖」[137]。

註：

1. 由Andersen and Freedman. *Hosea, op. cit.*, pp. 143~153. *Cf.* Wolff, pp.3ff.
2. J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford,1963.
3. 中文讀者可參唐佑之，上引，頁40～45。
4. *Cf.* J. L. Mays, pp.20f.
5. 和合本作耶和華初次「與」何西阿說話，卻不夠詳盡，理由請參下一節的解釋。
6. 「耶和華的話臨到耶利米……」在耶利米書共用過三十次，分別見於一4、11、二1……等等。
7. 「耶和華的話臨到以西結……」在以西結書共用過五十次。詳細研究此問題的，可參O. Gretther, *Name und Wort Gottes im AT*, *BZAW* 64, Giessen, 1934, pp. 67f; W. Zimmerli, *Ezekiel, BK* X Ⅲ/1, Neukirchen-Vlyn, 1969, pp. 88f., quoted by Wolff, p.4.
8. Wolff, *ibid.*
9. 希西家什麼時候作王，素來引起激烈的爭論，王下十八章提供的資料相當混亂不詳，可參D. N. Freedman, "The Chronology of Israel", in *The Bible and the Ancient Near East*, G. E. Wright, ed., 1961, pp. 211f. 但他結束作王是在六八七年則是比較清楚的。
10. 參何十至十四章。
11. 參註9。
12. 唐佑之認爲「由於引言中並未提及北國那籌波宏以後的君王，何西阿的工作不會在猶大約坦之後」，上引，頁2，另參6：但在後面庫引述「許多學者認爲何西阿書的內容……有些可能是在以色列北國的末期」，上引，頁42。
13. 美爾認爲可能是南國的編輯自己對年代表攪得混亂，或者書題只是爲前三章而設，J. L. Mays, p. 21。我們認爲既能說出南國四個王，他不可能對北國的王如此陌生。書題更不可能只包括前三章，不然四到十四章應另有書題作介紹：何況第二章也有些是在何西阿時代的話呢（1～3）。[138]爲這是何西阿書編者使用現存資料來編輯的痕跡，不然的話，他是兼法知道何西阿的父親名叫備利的。See Wolff, p.3.
14. 要想多知道何西阿的名字含意，可參Wolff, pp. 4f.，和他列出的參考書，如L. Koehler and W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexicon Zum Alten Testament*, Leiden, 1953, p.228;猶太反駁此說。
15. J. B. Pritchard, *ANET*, p.492.列出聖經之外的文獻有用何西阿的名字。
16. 在希伯來文聖經，此段屬於何西阿書第二章。
17. 若要仔細一點分，它是屬於敘事體中的「言行錄」（memorabilia），是一種「理性地敘著於事實」的

文體。See André Jolles, *Einfache Formen*, Darmstadt, 1969 p.111. quoted by Wolff, p.57.

18. Mays, pp. 21, 24; Wolff, pp. 8, 13; Andersen and Freedman, pp.3, 150; *cf.* Mauchline and Phillips, p.568.

19. 在何十二11b亦如此，另參Koehler—Baumgartner, p.104a, No.13.

20. 列出九種邪術中，皆有ksp｜字根在內，此字根在亞喀德文（Accadian）是指念咒（kišpū），在亞述文獻有一宗這樣的事例，一男子給人下咒，結果不舉，無論餵下或走路，小便都遺精，自然就無後了，見I. S. Gelb, et al ed., *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago, 1956, K:284; quoted by Andersen and Freedman, p.158.

21. 適拉音（dbl）參三一18撒上二十五18，Mays,pp.26f; Andersen and Freedman, p.171, Mauchline and Phillips, p.569.

22. Mauchline and Phillips列出此意而不贊成，p.569.

23. See Wolff p.17.

24. *Cf.* G. Schrenk, *Theological Dictionary of the New Testament*, （TDNT）vol. Ⅱ, G. Kittle ed., Grand Rapids, 1964, pp.442ff.

25. *Andersen* and Freedman, p.175.

26. H. A. Hoffiner, "Symbols for Masculinity and Femininity: Their Use in Ancient. Near Eastern Sympathetic Magic Rituals," *JBL* 85, 1969, pp.326～334; p.329.

27. Andersen and Freedman, p.185.

28. Wolff, pp.12, 19;另參唐佑之，頁53。

29. Andersen and Freedman p.185, *cf.* p.173.

30. Wolff, p.20; Andersen and Freedman, p.187; *cf.* Harper, p,228.

31. Mays, p.29; Wolff, p.20 Andersen and Freedman, p.191.

32. 此句若用英文直譯希伯來文，是作"and I not I-will-be for-you"。I-will-be與1-Am是通的，它是神的名字；for-you因爲立約而有的關係，and I not,卻是因爲以色列人背約，它與第一句的呼應是十分緊密的。

33. 有關此句奇特的文法，請參F. Ⅰ. Andersen, *The Sentence in Biblical Hebrew*, The Hague, 1974, pp.150-153.

34. 語出James Limburg, *Hosea-Micah* Interpretation Series, Atlanta, 1988, p.8.

35. Wolff, p.26.

36. Wolff, pp.12, 25.

37. Wolff, *ibid.*

38. 有關這種文法結構的討論，可參J. L. Kugel, "The Adverbial Use of Kî TÔB." *JBL* 99, 1980; pp.433～35;另參B. Renaud," Genèse et unité redactionelle de Os 2." *Rev Sc Rel* 54. 1980; pp.1－20; James Muilenburg, "The Linguistic and Rhetorical Usages of the Particle Kî in the Old Testament,"

HUCA 32, 1961. pp.135～160.

39. 富夫引用王下十五19及下來指出以色列人在七三八年，只有六萬個要納稅的家庭，並且引用Oppenheim在ANET（二版，p.285）的文獻，指出撒瑪利亞在七二二年淪陷時只有二萬七千二百九十個俘虜，可見以色列末期人丁單薄的情形。Wolff, p.26.

40. 隨便舉個例子：冷朝陽「平安夜，我的心碎了……」，《時代論壇》，一二四期，一九九〇年，一月十四日。「齊克果給了我勇氣離開教會」云云。

41. Wolff, p.27.

42. Wolff, p.28此讓爲Andersen and Freedman所拒（p.208），因爲前置詞的「從」字不容此解。但他們沒解釋爲什麼這個前置詞必然與「得地爲業」之解釋是不符。

43. Mays, pp.32～33; Stuart, pp.38～39; *cf.* Mauchline and phillips, pp. 573f.

44. Stuart, p.45.

45. See Wolff, p.30,註b。

46. 「控訴」似乎較「控告」適合，控告是要原訴者得直，訴求得申，此即離婚，本段的目的卻是要案情昭白，不貞之婦能重歸家庭。譯作accuse的，可有Mays p.34; Stuart, p.42（accusation）; Wolff, p.30. NEB與RSV，KJV作「懇求」plead,似乎沒有別的經文是這樣翻譯的，它與上下文的法庭背景不合，參Andersen and Freedman p.219.。有關rib在聖經的用法，特別是在希伯來人鄉村在法律上的用法，可參B. Gemer, "The Rib-or Controversy-Pattern in Hebrew Mentality" in *Wisdom in Israel and Ancient Near East.*, Eassay presented to H. H. Rowley（VTSⅢ）,1955, p.129.

47. R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, p.35.

48. *ANET*, p.183.

49. *Cf.* Andersen and Freedman, p.224.

50. Wolff, p.34;參唐佑之，頁67。

51. Mauchline and phillips, p.577f.引用考古學的資料，指出Hana與Nuzi兩地出土泥版，均有剝去女人衣服以表休妻；C. H. Gordon亦指出此等懲罰淫妻之法是由子女執行的，參C. H. Gordon, "Neue Dokumente zum Verständnis von Hosea 2:4～15" *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, L11, 1934, pp.102～9; and "Hos. 2:4～5 in the Light of New Semitic Inscriptions", *ibid.*, LIV, 1936; pp.277～80.

52. Stuart, p.48; *cf.* D. Hillers, *Treaty Curses and the Old Testament Prophets*, Bib Or 16, Rome, 1964, pp.58～59.

53. *Eg.* Harper, pp.227f.

54. Mays, p.39.

55. Stuart, p.48. *Cf.* Wolff, p.34.他亦抱同樣觀點。

56. W. Thomas, "The root 'hb 'love' in Hebrew," *ZAW* 57, 1939; pp.57～64; esp.62., quoted by Wolff, p.35.

57. Lipit-Ishtar Lawcode, §27, ANET, 160; quoted by Wolff, p.35.
58. 原文是：「因此——看哪，我必用……」，這是雙重警號，叫人不能忽略。參Harper, p.236; Wolff, p.36.
59. Wolff, *ibid.*
60. Mays, p.40.
61. 參赫人的塔里邊尼斯神話，A Goetze, *Kulturgeschichte des Vorgriechishen Kleinasien*, München, 1957, pp.143～144, quoted by Andersen and Freedmen, p.239.
62. Mays, p.41.
63. 另參L. Koehler, "Archeologishes Nr. 22, 23." *ZAW* 46, 1928; pp.218～20.
64. 不是開採而有，是屬於貿易的黃金屬，參J. Bright, *History of Israel*, London, 1972, pp.241～48.
65. Andersen and Freedman, p.242.
66. *Ibid.*, p.247.
67. 他是引P. Humbert, "La Logique." p.163. Wolff, 37.
68. Andersen and Freedman, p.248;他們認爲是來自nbl的字根（指愚蠢），也是沒有確實的根據。
69. Philip J. King, *Amos, Hosea, Micah-an Archaeological Commentary*, *op. cit.*, p.137.
70. H.-J. Kraus, *Worship in Israel*, 1966. pp.76ff.,quoted by Mays. p.42.
71. 這裏有一個文法問題，它們一般是雌性的，這裏卻用在雄性上，Andersen and Freedman認爲這若不是

何西阿使用之北方方言有關，就是以此指「兒女」，參pp.252ff.

72. 如Stuart, pp.51f.所指。
73. Andersen and Freedman, p.250. *Cf.* Harper, p.231.
74. Stuart稱荒林爲第九類C的咒詛；荒涼爲第十一類的咒詛，p.52.
75. Wolff, 48.
76. 有關此問題，可參J. Gray, "Baal", *IDB* vol. I, pp.328f.
77. Andersen and Freedman, p.259.他們指出「別樣妝飾」（hlyt）若與雅歌七2作比較，可知是一種女人赤裸時配戴的飾物，爲要增加嫵媚的妝飾；他們引用下列作品作考據參考：G. F. Dales, "Necklaces, Bands and Belts on Mesopotamian Figurines." *Revue d' Assyriologie*, 57, 1963, pp.21–40; M. H. Pope, "The Saltier of Atargatis Reconsidered", in *Near Eastern Archaeology in the Twentith Century*, J. A. Sanders ed., New York, 1970, pp.178～196; I. E. S. Edwards, "A Relief of Qudshu–Astarte–Anath in the Winchester College Collection", *JNES*, 14, 1955, pp.49～51.
78. C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Rome, 1965, 52:39.
79. 事實上希伯來作者對msm（從那裏），或sm（那裏）二詞的用法沒有嚴格的分別，這就更顯出加進「出來」一詞是不需要的，那個（m-）似乎是爲前面的ntty（我必賜）而用，不是指接受者的「她」。參呂譯，RSV, KJV, May, Wolff, Andersen and Freedman, Stuart等人的翻譯。*Cf.* G. R. Driver, "Notes and Studies", *JTS*, XXXXXIW, 1938; p.155.他把msm改成一個地名。

80. Andersen and Freedman, p.272.
81. Mays, p.45.
82. Wolff, pp.42f; *ZDPV* 70, 1954, pp.76～81;另參J. Muilenburg, "The Site of Ancient Gilgal", *BASOR* 140, 1955, pp.11～27.
83. M. Noth, 2*DPV* 71, 1955, pp.42～55.
84. F. M. Cross and J. T. Milik, "Explorations in the Judean Buqë'ah," *BASOR* 142, 1956, pp.5～17.
85. 卻不能作和合本小字的「歌唱」，因wnth沒有歌唱之意，其他聖經譯本也沒作此譯的。
86. M. Noth, *A History of Pentateuchal Traditions*, Englewood Cliffs, 1972, p.122;楊牧谷，《淚眼先知耶利米》，一九八九年，頁96。
87. 這裏也有（不是完全沒有）它的問題：(1)14～15與16～20似屬兩個不同的單元；(2)若17妻應「我夫」，23節兒女應「我的神」爲對，二者似乎不是在同一層次的，「我夫」是在人的層次（故以婚禮爲背景），「我的神」是在神聖的層次，因何西阿的兒女們不可能稱耶和華爲「我的神」。參Andersen and Freedman, pp.276f,不過從喻意的用法及解釋，它的目的只在突出一個中心思想（這裏即是重修舊好），比喻本身未必需要在每一方面與現實都是相符的。
88. 有學者認爲此公式詞可能是編者加上去的：T. H. Robinson, *Handbuch zum Alten Testament*（HAT）, 1954; Wolff, p.47.
89. 參Wolff, "Yahweh as Baal" p.49; ANET, p.321; W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, New York, 1956, pp.160f.
90. 參Albright, *ibid.*, p.41.
91. Wolff, pp.50f. 認爲這是何西阿書論到新聖約的證據。
92. Andersen and Freedman從文體結構，用詞和意義來指出18節與21～22爲同屬一組，pp.262～269, 279.
93. Andersen and Freedman, p.282. *Cf.* Mays, p.50.
94. 參E. R. Achtemeier, "Righteousness in the OT," *IDB*, vol. 4. pp.80～85.此概念在兩約間的昆蘭社團也不盡是法律性的，參1QS十25，十一12；1QM四6；Test Dan.六10。
95. See N. Glueck, *Hesed in the Bible* tr. A. Gottschalk, Cincinnati, 1967.
96. A. Weiser, TDNT, vol. 6, p.185.
97. 認識（yd'）一詞在創四一，三十四16，三十八26是用在性交上，更顯出認識與行爲的一致性，參Mays,52.
98. Wolff, p.53; *cf.* J. Lindblom, "Wisdom in the OT Prophets", VT Suppl.3, 1955, pp.192～204.
99. Wolff, 54.
100. 引自Christopher P. Andersen, *Father*,施寄青中譯，台北，一九八七年，頁25。
101. 鮑伯·高德士活原著，林德明，角聲翻譯小組譯，《時代的偶像》，香港，一九八九年。
102. 同上，頁25。
103. 同上，頁26。

104 參《淚眼先知耶利米》，上引，頁121。

105 「性陷阱」，收在楊牧谷，《伴我前行》，台北校園，一九八八年，頁114～123。

106 Philip J. King. "The Marzeah: Banquets and High Living", in *Amos, Hosea Micah-An Archaeological Commentary, op. cit.*, pp.137-162; 另參Jonas Greenfield, "The Marzeah as a Social Institution." *Acta Antiqua*, 22, 1974, pp.451-455.

107 See B. Bayer, "Music", *Encyclopaedia Judaica*, New York,1972, vol. 12, pp.559ff.

108 無論是四個現代化下的中國大陸、經濟起飛的台灣、或經濟發展後期的香港，一個急需整理而到現在仍然懸空的，就是本乎聖經的物質教義（a biblical doctrine of physical reality）。它遲遲未成形的主因，恐怕跟華人教會一直沒有發展自己的創造論有關。

109 老子，《道德經》，四十章、二十八章。

110 同上，第十二章。

111 參莊子，人間世、齊物論、逍遙遊、大宗師等篇。

112 莊子，人間世。

113 《李陵答蘇武書》，收於清康熙年間的《古文觀止》，編者爲吳楚材、吳調侯。此文自梁代劉勰到近代梁啓超，均對本文的眞僞提出質疑，此問題卻非我們在這裏要關心的。作者（可能爲六朝人作）表達遠處異國的悲傷和眷戀之情，卻爲歷代人民顧沛流離的感受。

114 Mays, p.55.

115 Wolff, Andersen and Freedman,列出好些理論，並且略加討論，我們不會在這裏重複，有興趣的讀者可自行參考。

116 *Cf.* Andersen and Freedman, pp. 291ff.對本章的「事實」和眞實性是不無懷疑的。

117 有人卻認爲本章所記，既非出自何西阿，乃後人補加，其內容亦與何西阿無關，甚至本章出現的次序也有問題。參L. W. Batten, "Hosea's Message and Marriage", *JBL* 48, 1929, pp.257～273.這種極端的意見不爲近代主要的何西阿書經學者重視。

118 「再」一詞在希伯來文是處於耶和華「說」與「去」之間，純從文法而言，「再」可以是指前面的「說」，而成「耶和華再說」，或指後面的「去」，而成「再去」。馬索烈抄本的旁註是把「再」聯於前面的「說」，（*Cf.* Andersen and Freedman, pp.291, 294f.亦如此譯），但大多數其他抄本均把再聯於後面的「去」，而爲「再去愛」。參KJV, RSV, ASV, NEB,呂譯、現中等。

119 Martin Buber, *The Prophetic Faith*, New York, 1960, p.112.

120 Budde, "Hosea 1 und 3"; G. Quell, TDNT Ⅰ,p.23; quoted by Wolff, p.60.

121 Kidner, *The Message of Hosea, op. cit.*, p.40.

122 申五7，六14，七4，八19，十一16，28，十三3，7，13，十七3，十八20，二十八14，36，64，二十九25。這個「別神」（'lhym-hrym）卻完全沒見於阿摩司書、以賽亞書、及爾迦書。

123 Andersen and Freedman認爲標準的希伯來文法書：E. Kautzsch, ed., *Gesenius Hebrew Grammer*, Oxford, 1910, §20h在這詞的解釋是沒有說服力。

124 H. S. Nyberg, *Studien zum Hoseabuche zugleich ein Beitrag zur Klärung des Problems der alttestamentlichen Textkritik*, Uppsala, 1935, p23; quoted by Andersen and Freedman, p.299.

125 R. Gordis, "Hosea's Marriage and Message, A New Approach," *HUCA*, 27, 1954, pp.9－35.

126 有把它改成s'kr而爲「我租她」；krr而爲「我使她歸回我」；See Andersen and Freedman, p.299.

127 Wolff, p.61. Andersen and Freedman, *ibid.* 還認爲這個價錢（留意！賀梅琪半的大麥）是討價還價的結果呢。

128 有關量經度量衡的問題，可參O. R. Sellers, "Weights and Measures," *IDB*, vol. Ⅳ, pp.832ff.

129 Mays, p.57.

130 Andersen and Freedman, pp.301－304.

131 See R. de Vaux *Ancient Israel: It's Life and Institution*, J. McHugh, New York, 1961, pp.349ff.

132 See G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, 1962, p.44,有圖可看。研究的文章可參A－E. Draffkorn, "ILA-NI/ELOHIM" *JBL*, 76, 1957, pp.216－24.

133 Harper, pp.205, 223.

134 Andersen and Freedman, pp.306f.

135 Stuart, p.67.

136 C. S. Lewis, *The Screwtape Letters*, Bles, 1942, p.ix; quoted by Kidner, p.41.

137 Wolff, p.64.

註釋：第二部分
何西阿的講章
（四到十四章）

耶羅波安時代

歷史背景

以色列一分爲南北國，本身就是一個悲劇。亞述在公元前十四世紀興起，和其後成爲古代近東的霸主，北國以色列國運的興盛與否，幾乎全視乎亞述諸王有沒有空或有沒有興趣揮軍南下。九世紀上半葉，亞述王撒縵以色三世（Shalmaneser Ⅲ, 858～824）雖在夸夸（Qarqar）受挫，仍能逼使北國之耶戶俯首稱臣，南國猶大王約阿施則飽受敍利亞（亞蘭）王哈薛的欺凌。

到了八世紀上半葉（亦即何西阿和阿摩司作先知的時代），南北國終於暫得喘息的空間，外在因素是以色列的世仇，大馬士革，爲亞述王亞大得尼拉力三世（Adad-nirari Ⅲ，811～783）力挫（時維八〇二年），此後亞述本身自顧不暇，無力出兵敍利亞和巴勒斯坦。另一方面，猶大和以色列在此期間均在能幹的君主領導之下，南方爲烏西雅（七八三～七四六年），北方爲耶羅波安二世（七八六～七四六年），他們收復的失地甚多，二國合起來的版圖與全盛時期的大衛王國差不多，其中尤以耶羅波安爲顯要，他不僅收復整個北面疆土，連約但平原亦歸入版圖之內（王下十四25、28）

收復失地，重振國威，自然大大幫助國內外的通商貿易。經濟的發達是所羅門之後僅見的，通商幹線不僅遍及整個約但平原，還伸展到北面的亞拉伯，又沿著海岸路線直抵腓尼基的

主要港口，各地財富匯聚於以色列和猶大兩地。從貿易的貨物看來（其中有亞拉巴的銅），紅海以至推羅這些傳統重要的商港，看似是再度活躍起來，情況就好像回到所羅門和暗利興盛的時代一樣[1]。

我們曾經提及阿摩司記載這時期奢華的生活，就如「象牙屋」和用「大碗喝酒」，加上考古學爲我們揭示的，南國農業改革成功[2]，和北國成功開發多種貿易商品和工業（如漂染和紡織），這一切都造成以色列國內一片樂觀之情。在物質發達的環境下，他們的社會和宗教都產生了基本的變化，這些都是何四1～五7的重要背景。

我們不知道耶羅波安是以什麼原則來管理他的人民（譬如說稅收[3]、行政之類），但從阿摩司書的記載，他似乎對國內貧富懸殊的情況全沒有想辦法解決，那麼在昔日封建制度之下，他是採用近代人所謂的自由經濟政策嗎？他的目的是鼓勵貿易？還是與地方富豪家族勾結，從而中飽私囊？我們不知道，只知在他治理之下，貧窮的人生活十分艱難，湧到城市找生活的農民要靠典當和苦工來捱日子，鄉村的農地又漸漸爲富戶收購，農民在自己的地土上成爲農奴，遇上風雨不調的日子，農物歉收，他們就要靠高利貸來應付，結果農民連僅有的家當都落入他們的手中（參摩四6～9）。就是在平順的日子，商人用詭詐的天平和種種不法的手段，把農民應有的利潤都吸乾吮淨（摩二6及下，五11，八4～6），遇上紛爭訴訟，執法者又完全站在有錢人的一邊（摩五10～12）；結果整個以色列的社會結構都起了根本的改變。

以色列人共分爲十二支派，各有屬地，亦有自己的族長管理，是一種頗典型的部族聯盟的政治模式，昔日南北分裂亦顯出族長在這種管理模式下是有頗大的權力的（王上十二章）。叫衆支派歸聚一起的，是他們與耶和華立的約，這個盟約使他們的社會和國家能聯合一致[4]。他們不錯是有犯罪犯法之事，但審判他們的，正是「約法」（covenant law），在這種法律面前，以色列人是完全平等的，沒有經濟上或社會地位上的階級分別。但現在什麼都改變了。首先，王國的成立使人對社會的責任從對神和對人，轉移到對國家；第二，隨著商業發展，社會上出現一個新興階層，就是經濟及管理的特權分子，叫昔日的部族聯繫日益式微；第三，迦南的宗教和文化不斷侵蝕，加上部族聯繫的減弱，造成一大羣不認識立約法律的人民。到了八世紀，耶和華信仰僅成了一個空洞的概念；在一消一長的影響下，以色列人既失去昔日以祖先（列祖）及部族爲本位的社會結構，又未能建立新的模式來代替，以色列的社會結構就陷在解體的邊緣，而整個社會亦爲少數的特權階級所把持，種種不義不法之事便無日無之了，這是何四1～五7講章的背景。

除了社會結構的改變之外，宗教變質亦是相當嚴重的[5]。耶羅波安在但和伯特利建立北國的宗教中心，以代替南國的耶路撒冷。到了耶羅波安二世，這些宗教中心十分發達，香火鼎盛，但其中已不再容易發現純正的耶和華信仰，無論形式與內容，都是一個極度混合的宗教，申命記學派的歷史家爲我們記述三個主要的特徵。

1. 原屬腓尼基的耶洗別，她引入以色列的巴力是屬推羅城的守衛神，名叫瑪喀（Melkart），她有龐大的巴力祭司班次。

2.亞述攻陷撒瑪利亞後，從別處遷徙一大羣外族人進居此城，他們各舉著自己的宗教與偶像進來，包括疏割比訥像、匿甲像、亞示瑪像、匿哈像、他珥他像、亞得米勒像、亞拿米勒像。奇怪的是，這些人都懼怕耶和華，也從他們中間立邱壇的祭司，爲他們在有邱壇的殿中獻祭。他們又懼怕耶和華，又事奉自己的神，從何邦遷移，就隨何邦的風俗了（王下十七9～33）。

3.連猶大國之瑪拿西亦在「高處」（bmt）爲巴力築壇，並且在耶路撒冷聖殿放進亞舍拉的偶像（王下二十一3～7），迦南宗教可以說是完全征服了八世紀的希伯來宗教。

就是單以以色列國來說，國內主要宗教中心不僅是以金牛犢爲敬拜的對象，連每一個鄉村城鎮都有巴力的邱壇（摩四4及下，五21～24；何四13），「巴力」一名成了以色列人最愛合併於自己姓名之內的名字（他們亦可能是以此來指「主」耶和華，何二16）。不錯，昔日耶戶是殺了巴力的祭司，但他的目的只是要對付推羅的宗教勢力，不是要剷除巴力宗教。何西阿書責備巴力宗教之言，顯出當時皇室以至於地方官都是拜巴力的（另參摩二7及下，五26）。他們就是想藉著賄賂巴力（和民衆的願望）來換取平安的局面。

有了這個背景，我們要讀何四1～五7了。

這一段分兩部分：A、神的譴責（四1～14）；B、先知訓言（四15～五7）。

A 神的譴責（四1～14）

可分爲三小段：

1.對全地，四1～3
2.對祭司，四4～10
3.對異教，四11～14

四1 以色列人哪，你們當聽耶和華的話，
耶和華與這地的居民爭辯；
因這地上無誠實，無良善，無人認識神。
2 但起假誓，不踐前言，殺害，偷盜，姦淫，
行強暴，殺人流血接連不斷。
3 因此，這地悲哀，
其上的民、田野的獸、空中的鳥，
必都衰微，海中的魚也必消滅。
4 然而人都不必爭辯，

也不必指責，
因為這民與抗拒祭司的人一樣。
5 你這祭司必日間跌倒，
先知也必夜間與你一同跌倒，
我必滅絕你的母親。
6 我的民因無知識而滅亡，
你棄掉知識，
我也必棄掉你，使你不再給我作祭司。
你既忘了你神的律法，
我也必忘記你的兒女。
7 祭司越發增多，就愈發得罪我，
我必使他們的榮耀變為羞辱。
8 他們吃我民的贖罪祭，
滿心願意我民犯罪。
9 將來民如何，祭司也必如何，
我必因他們所行的懲罰他們，
照他們所作的報應他們。

10 他們吃卻不得飽，
行淫，而不得立後；
因為他們離棄耶和華，不遵祂的命。
11 姦淫和酒並新酒，
奪去人的心。
12 我的民求問木偶，
以為木杖能指示他們，
因為他們的淫心使他們失迷，
他們就行淫離棄神，不守約束。
13 在各山頂、各高岡的橡樹、楊樹、栗樹之下
獻祭燒香，因為樹影美好，
所以你們的女兒淫亂。
你們的新婦行淫。
14 你們的女兒淫亂，
你們的新婦行淫；
我卻不懲罰他們；
因為你們自己離羣與娼妓同居，

與妓女一同獻祭；
這無知的民，必致傾倒。

此段包括的三單元，都有某個程度的個別性和一致性，合起來是一個典型的「先知訴訟」形式[6]。第一單元（1～3節）是用法庭語言作後二單元的引子，指控全地行惡，必招傾蹟。它提出控罪（1節），陳列證據（2節），和宣告罪罰（3節）；全地既然敗壞，它就必然消滅，包括：人、獸、鳥、和魚，是全面性的。在這裏，主控官和法官都是耶和華（參二2～16）。

第二單元（4～10節）是特別針對祭司和先知的，他們無知識，忘記耶和華的律例，又好飲好食，崇邪從淫，以致衆民跟隨他們跌倒；耶和華宣判的罪刑亦特別嚴厲，包括滅其母親（5節），絕其下代（10節），且要完全褫奪其聖職，使其受辱。

第三單元（11～14節）是特別針對北國以色列的異教。控罪是指他們爲淫教（12b），證據是無所不在的神妓（13），罪罰是完全的傾倒（14）。

嚴格說來，第一單元是像散文體多於像詩，因爲韻律不是頂齊整的。我們把它按詩體排出，因爲它的平行法也是相當清楚的。第二第三單元，和合本根據的馬索烈抄本有許多不明之處（但最麻煩的還是15～19節，下詳），我們在註釋部分會分別討論。

1. 對全地（四1～3）

第一單元是何西阿書下半部（四～十四章）的導論，簡短數語就把以色列國完全的敗壞勾畫出來。但它的描述是一般性的，可以說是「何西阿書論審判的模式」[7]，用的代名詞是第二人稱複數「你們」，發言者是何西阿，耶和華是以第三人稱出現，是先知何西阿引導以色列要留心聆聽的，更顯出它的緊迫，不容再忽視下去。

但本章用的代名詞變化極大，舉例說，作者在4～6節是以單數的祭司指整個祭司羣體的墮落；亦有用第三人稱單數（「他」，12、14、16節），或第三人稱複數（「他們」）來指某羣體的敗壞（7、10、12、13、14、18節）；耶和華有時是以第一人稱出現（4～9、12、14節），亦有以第三人稱出現（10、12、15、16節）。我們若按上下文來小心追溯，應沒困難知道是誰對誰說話的。

經文研究：

1 本節耶和華與以色列人「爭辯」（ריב），與二2的是同樣性質，都是法庭的語言。但在這裏，何西阿是代表天上的法官宣告以色列人的罪狀。和合本譯作「爭辯」不是不可以，只是以色列人在整段似乎沒有答辯的餘地，他們也沒有答辯的需要，證據如山，何西阿只是奉命宣告耶和華的判刑；故一開始，何西阿就宣告：「以色列人哪，你們當聽耶和華的話」，這話的內容不是勸他們回轉，勸回轉的話早就說過，但他們不聽，現在就得聽不肯回轉的宣判。從

全書的發展來看，一到三章是一個完整的審判——救贖週期，現在第四章是開始另一個週期，故以審判爲始（參十二3；耶二21）。受審判的是誰呢？就是「這地的居民」；在何西阿書，大地常與受審的以色列人相提並論，因爲耶和華把地賜給他們（九3，二8，十三6），在西乃之約，咒詛的條款亦包括他們居住之地的（參申二十八22～24；何二8～13）。

1b列出以色列三種虧缺：無誠實，無良善，無人認識神。

無「誠實」（'mt），與二20耶和華的「誠實」（'mn）是同義的，但本節似乎是指人與人之間一種忠誠、可靠，和負責任的態度，聖經常與「慈愛」，亦即下面一個譯作「良善」的詞（hesed）並列（例：創二十四49，四十七29；書二14等），是耶和華要求於祂子民的一種生命質素，現在耶和華遍察全地，就是找不到以「誠實」待人的，亦即是他們之間沒有信用及恩慈，只有自我中心及詭詐自肥。

無良善不僅是沒有心地好的人，它是指沒有人有愛心，彼此間沒有了關懷互助，完全失去作爲神子民的質素[8]；人際關係全爲利益關係來決定；這是八世紀中葉以色列社會的特色，安德生與傅瑞曼把這二詞譯作「無正直，無憐憫」，是相當傳神的[9]。

「無人認識神」，或直譯作「沒有人有神的知識」（d't 'lhm）。這是何西阿書的主題（另參何六6），它一針見血地把以色列人各種虧欠的根源指出來，既總括上面兩類，亦引出下一節五種罪行。到解釋四6時，我們會一併討論「神的知識」的問題。在這裏何西阿認爲認識神是以色列人與神立約的必然結果，它不僅關係著整個獻祭制度，更重要的是顯現在他們對

社會和對鄰舍的態度：他們要透過「誠實」和「良善」待人，表明他們是一個立約的羣體[10]；這樣，他們就表現出自己是認識神的。現在他們對人不正直，沒有憐憫，卻仍維持獻祭的事，以爲這樣便盡了與神立約的責任，何西阿便代表神怒責他們：「我喜愛良善，不喜愛祭祀，喜愛認識神，勝於燔祭」（六6）。事實上正因爲他們不認識神，才以爲祭祀、燔祭能代替良善和知識（參四6a），這是八世紀以色列人眞正的問題。

以色列人並不把知識與行爲分割，這倒不是說他們是言行一致，只是說他們認爲一個人錯誤的行爲，是根源於一個錯誤的概念或思想；反過來說，由知識（hdt）的缺乏亦必會導致錯誤的行爲，甚至死亡（四6）。認識神的知識不是近代靈修神學那種內在的、個人的，和默想式的，而是本於耶和華在出埃及記向他們啓示，也是他們經歷過的（十三4），因此是包括外在的行爲，作爲立約之民的羣體，也是必須具有社會意義的行動（參十二3，二8）。這種知識就是神對以色列人的訓誨與律例（tôrâ，何四6）。

這種認識神的知識，對何西阿書來說，具有兩個層次的意義：就現今的社會的層次，它成了以色列人處世爲人的準則，這準則不是一種道德理想，而是他們在歷史上經歷過的救贖。留意利未記申命禁取貧窮弟兄借貸之利息的理由：「……我是耶和華你們的神，曾領你們從埃及地出來，爲要把迦南地賜給你們，要作你們的神」（利二十五35～38），以色列人在何西阿時代犯的正是這個罪。另一方面，認識神的知識亦有將來的和救贖的意義，它遙指著有一天神要審判有罪的以色列人，進而與他們另立新約（二20）。因此二者合起來，認識神就成了以色列

人對救贖歷史的完全回應，和以色列人完全順服於約的要求之下[11]。何西阿用的「認識」一詞，是源自古代近東人立約的動詞（yd'），指「承認、接納」，特指船隻對宗主國的效忠而言[12]。以此來衡量以色列人對耶和華的態度，其虧欠之實就太明顯了。

2　何西阿跟著列出以色列人五種罪行，都是違反了十誡中屬於「必然的律法」（apodictic law），包括：(1)起假誓；(2)不踐前言，或作撒謊；(3)殺害；(4)偷盜；(5)姦淫；（參出二十1～17；申五6～21。）最後一句是一個小結：「殺人流血，連接不斷」。和合本及呂振中在「姦淫」之後，有第六項罪：「行強暴」（dmm），字根是dmh，這詞是指「充滿」、「遍佈」[13]，亦可作「流血」，或「偶像」[14]，視乎我們怎樣給它加上母音，原本的音註已不可考。《現代中文聖經》跟隨近代釋經家的意見，把dmm譯作「他們不斷的犯罪」，若按「現中」所根據的希伯來文版本，它亦可直譯作「他們的罪一個追上一個」[15]。

我們若按文法結構來看，本節似乎應譯成五個罪行，不是六個。因每一罪行皆以一個絕對不定詞（absolute infinitive；本節只有五個）來表達，爲要强調這詞的行動；第六個prs無論在文法與意義上都與前五個不一樣，因此可譯作「罪加上罪」。

下面一句，和合本作「殺人流血，接連不斷」，是頗自由的譯法，原文沒有「殺人」一詞，它可直譯作「血接連血」，與上一句「罪加上罪」合起來，是一個同義平行體的詩句。

現在讓我們解釋本節五個罪行。首先，它們都是直接違反了十誡的禁令，殺害、偷盜、和姦淫這三項還是與十誡用上相同的字根，其餘的則不是。下表是比較本節與十誡的：

罪行	原文	十誡禁令（出二十2～17）
起假誓	'lh	第三誡：「不可妄稱耶和華你神的名」
撒謊	kḥs	第九誡：「不可作假見證陷害人」
殺害	rṣḥ	第六誡：「不可殺人」
偷盜	gnb	第八誡：「不可偷盜」
姦淫	n'p	第七誡：「不可姦淫」

起假誓（'lh），原文就是「起誓」。希伯來人禁止的起誓，跟現代人在法庭的宣誓是不一樣的；現代人的宣誓在希伯來社會不僅是容許（例：以撒與亞比米勒的結盟，即以「起誓」作保證，創二十六28～31），詩人更警告人要遵守所起的誓，就算因此自招損失也不能反悔（詩十五4），不然神必刑罰（結十七13、16、18～19）。因爲在昔日，社會的安定乃在乎人能言而信，情況愈危急，人守信的重要性愈大，這正是何西阿時代的社會所失去的。

他們不單只言而無信，還爲利己原則而呼召神明降禍於人；這是習染迦南地用符咒的風俗，無形中就是「妄稱耶和華的名」（出二十7），犯了第三條誡命[16]；故此有人把'lh譯作「咒詛」的[17]。

「不踐前言」，是「食言」，似與上面「起假誓」有關。但kḥs應譯作欺騙，或撒謊。它

不一定是食言，也可以是第一次跟人講話就是虛假的，是存心欺騙的；它還不僅包括言語，虛假行動也是kḥš的一種，是使人「失望」的行爲，因此既與神爲眞道的本性相違（民二十三19；撒上十五29），亦損害他人的利益，故爲舊約明令禁止（亞八16～17；出二十16；申十九18等）；舊約有時亦稱偶像爲「謊言」，或「欺騙」的（詩四十4；賽四十四9、20；耶十14；摩二4；哈二18）。以色列人不僅在個人交往上口吐謊言，亦在執法及生意上行詭詐，使人受害（參出二十三7；申二十五13～16）。

「殺害」（rṣḥ），特指蓄意殺人而言。它若包括下列三項，就構成殺人罪，要判死刑：1.他若是等待行兇的（出二十一13；民三十五20；申十九11）；2.二者間若有仇怨（民三十五20～21；申十九11）；3.若是使用兇器置人於死地（民三十五16～18）。謀殺犯是必須以命償命，不可以用任何方法贖罪：「因爲血是污穢地的」（民三十五31～33）。

「偷盜」（gnb），原意是指綁架[18]。按希伯來人對偷盜的條例，與中國民間諺語：「不問自取，是爲賊也」，是很相近的，它不問你爲什麼取，或用什麼途徑取，總之取而不先讓物主知道，就構成偷盜罪，刑罰是加倍償還（出二十二4、7、9）。若是偷人的牲口而宰之，羊要還四倍，牛還五倍（出二十二1b），因爲他可能害得人家無法耕田。他若無法償還，就要賣身爲奴。何西阿在此處用的偷盜，可能還不是指個人的欺詐竊取的行爲，而是一種假借不公義的社會制度對人形成的剝削。

「姦淫」（n'p）。姦淫在以色列法律是致死的刑事。原因是他使受害人「不潔」

（tm'h）及「玷污」（tm',ḥll，創三十四5、13、27，四十九4；利十九29，二十一9；民五29；申二十四4；何五3，六10）；有些姦淫罪是可以抵償補贖的，像引誘或强姦閨女（申二十二28～29）；除此之外，全部要處死；因爲這樣的事不單玷污受害者，也是連累整個民族（創二十9；二十六10；申二十四4）。

姦淫罪可分四類：(1)觸犯婚姻的神聖（箴二17；另參結十六章，特別第16節）；(2)違反貞潔的罪（利二十一9；申二十二20～21）；(3)亂倫，包括與繼母、胞妹，或岳母行淫在內（申二十七20、22～23）。(4)變態性行爲，如肛交（tw'bh）及獸交（tbl），全要處以死刑（利十八22～23，二十13、15～16）。

昔日以色列人在迦南宗教的淫邪影響下，恐怕上述四種淫行全犯上了，故先知說他們「罪上加罪，血接連血」，已經完全違反與神立的約，非審判不足以挽回他們。下面一節指出罪引來的全地荒涼，即爲審判的後果。

3 本節的「因此」（'l kn）與上面第二章之'lkn（二8、11、16）是同義的，是先知引入耶和華判罪宣言的方式之一。第一個動詞「悲哀」（'bl），是指全地歛收帶來的遍野哀鴻（同一動詞在摩一2；耶四28，十二4；珥一10；都是這樣用法）；第二個「衰微」（'ml）也是動詞，特指無後（例耶十五9），或農作物歛收（賽十六8，三十三9，珥一10、12；鴻一4）；第三個動詞「消滅」（'sp），是指消逝、埋葬，亦即沒有了、死亡了（創二十五8，三十五29，四十九33）。這裏可能是指極其厲害的旱災，連大海也乾涸，因此「海中的魚

也必消滅」。

悲哀、衰微、消滅，雖是南北國末期先知書愛用來描述旱災帶來的景象，何西阿在這裏很可能還是以此暗指以色列人拜巴力的惡果。他們以爲巴力是賜生命力量的，現在所有的生命力量都從大地消失了，不單是人，連空中的鳥、田野的獸，和海中的魚也都減少，顯出巴力的無能爲力，人的罪有應得，和耶和華咒詛大地的可畏，以賽亞先知亦有這樣的描寫（賽二十四4及下，三十三8～9）。

2. 對祭司（四4～10）

4～10節是第二個單元，主要針對當時宗教領袖的無知及崇邪。前三節（1～3）是全地因「無人認識耶和華」而陷於罪惡，這卻是祭司的責任。原來他們不僅是失職，他們自己也不認識耶和華（4節），是故意的棄掉知識，故耶和華在這裏宣告祂的刑罰：「我也必棄掉你」。

整段刑罰宣言是由一個加强語氣的感嘆語「然而！」（'ăḏ）作開始，好像耶和華積鬱多時的怒氣皆要在這詞語爆發開來，是誰使得我民陷溺罪惡？是誰使大地受咒詛？是誰使整個以色列家「罪上加罪，血接連血」？是你們這些身負聖職卻瀆職的祭司；爲此，我必上絕汝母，下斷汝兒（5b、6）。

本段的寫法非常强勁有力，不可能讀而不察。作者把祭司的失職與耶和華的審判作梅花間竹的描寫，而二者又是前後呼應的：指責（4節），跌倒；你棄掉（6a），我棄掉（6b）；你忘記我的律法，我忘記你的兒女（6b）；增多，得罪我（7）；吃祭肉（8、10），報應（9）。就是中文譯文也彷彿傳遞了天庭震怒的餘威。

經文研究：

4 和合本在這節的翻譯上比較難明：「然而，人卻不必爭辯，也不必指責，因爲這民與抗拒祭司的人一樣」。問題是：誰是「抗拒祭司」的人呢？「這民」又是誰？本節前兩句是誰說的？對象又是誰？

讓我們先處理最後一句，弄清楚這句的意思，前面兩句就比較容易明白。（我們暫時放下和合本的翻譯不理。）

若按馬索烈抄本，4b是作：

w'mk	kmryby	khn
和（或而）你的民	像……的爭辯	祭司

最大的問題就是中間這個詞kmryby，它是由兩個詞合成，k是前置詞，「像」。和一個複數名詞mēribim，指爭辯（動詞字根是ryb，撒上二10譯作「爭競」，全句便可譯作「而你的民就像好爭辯的祭司一樣」）。

馬索烈抄本的問題是：與上半節合起來，本節是沒有什麼意思的；「然而人都不必爭辯，也不必指責，因爲你的民就像好爭辯的祭司一樣」。

最早提出另一讀法（根據另一抄本）的是七十士譯本，它把4b中間一詞的kmryby，讀成kmryb，「像被控訴的」，而第一個詞不讀w'mk，而作w'my，「而我的民」。從此之後，經學者爲要使4b能顯出意義，提出過許多修改的建議，從改動母音到整句完全重寫過都有[19]。我們持守的釋經原則是以改動最少而能把意義顯明出來的爲首選，安德生與傅瑞曼是這樣讀法[20]：

w'mk	km ryby	khn
是與你	事實上	我的指控

第一個詞由「你的民」改爲「是與你」，子音完全一樣，只是把母音改動了，「民」是'QM，「與」字是'im，這樣「你的民」便變成「與你」。

第二個詞仍然保留馬索烈抄本的字音，卻是把它一個字分爲兩個字：km ryby，成爲「事實上，我的指控」，4b便成爲「祭司呀，我要指控的正是你」，全節合起來讀，意思就明顯得多。

「然而你們不必爭辯，也不必互相指責；祭司呀，我要指控的正是你」[21]。

我們作這種翻譯，跟上半節界定誰是牽入這場爭辯有關，亦爲下一節所支持。由第5到10節都是針對祭司的罪與罰，明顯地4a是指祭司，不是指人民。人民沒有足夠的知識與祭司爭辯，他們是被領導，受教於祭司，按實況來說，也是頂滿意祭司的領導，因此才不斷把祭肉供應他們（8節）。

那麼餘下的就只有一個可能，4a的背景應是何西阿代表耶和華向祭司發出審判之言，祭司們聽到了，有些跟何西阿發生爭辯，另一些則互相指責，何西阿便以4a來終止這種互相指責的場面，因爲提出指控的是耶和華，對象正是這些互相指責的祭司們（參《現中》；另參摩七10～17）。

作神話語的出口，代表耶和華說話的神僕，永遠不要指望大受歡迎，人若眞是歡迎神的道，他們就不會走迷，這樣一來，他也沒需要代表神說話，他既受命去傳，多是人們厭煩神的道，你說了，就招來反對，這正是何西阿的處境。神的道不僅是提醒人忘記的，若是這樣，人就不會厭煩神的道，神的道在提醒之餘，也會督責，規勸之後仍不聽，祂就發出審判；這樣，人的自尊心就受損害，他們一定會起來羣攻代表神說話的人。這個模式由舊約到新約都沒有改變過，以利亞爲此受耶洗別的追殺，耶利米爲此被掌摑、下監，耶穌基督豈不也是因此被釘十字架？而這裏，何西阿亦受祭司階層的反對。在任何一個轉型期的社會，人最關心的不是神的道、神的國，和神的旨意得以完成，而是怎樣保守自己的世界不受騷擾，不被攪動；騷擾與攪動若是無可避免，人的第一個反應是自保，在最少損失之下，保守自己既得的利益不被剝奪。

現在何西阿的問題是，這個騷擾與攪動是來自耶和華的，爲要糾正他們的錯謬，他們就不能接受了。何西阿與祭司階層的衝突是這樣發生的。

衝突既起，何西阿怎樣應付呢？他可以爲了息事寧人而閉口不言；或是他可以但求達到目的，不必刻意刺激這羣擁有權力的宗教領袖，把語調放鬆改軟來說。這些都是現代有經驗的傳道者常採用的方法，卻不是何西阿的方法！他不單要說下去，還要原原本本的說，怎樣領受就怎樣傳講，那怕要傳講的，都是既尖銳又無可挽回的決絕！這便是5～10節要說的話。

5 本節是宣告祭司必然跌倒，且禍延其母。

耶和華的刑罰臨到，祭司就要跌倒；在什麼時候跌倒？是在日間（hym）和夜間（lyl）。我們不必細究祭司和先知爲什麼日間跌倒，夜間也跌倒，這是希伯來詩一個慣用法，日與夜，或日出日落（參詩五十1，六十五8，一一三3；瑪一11），只是表明無時無刻，或無地域時間之分的意思。這裏要問的，反是先知要與祭司遭受同一命運的問題，因爲除了本節外，全本何西阿書都是肯定先知的身分及角色的（參六5，九7及下，十二10、13）。再看與何西阿同期的阿摩司，他對先知也沒有什麼怨言。那麼本節是寫錯呢[22]？是後來編者加上去的[23]？抑或是原本就有的？意思是說，就算按現有的經文也可以解通順？我們接受第三個看法。

從詩的韻律來看，現今版本由4a到5a節是一個小單元，有著相當完整的同義平行，似是原來的版本。

從詩的內容來看，它提到三種人物，和三個結局：祭司——日間跌倒；祭司與先知——夜間跌倒；祭司的母親——滅絕，不需硬要改動。

從實情看，南北國末期的宗教情況，地方祭壇確是附有先知和祭司一起工作，他們成爲地方上一股具權柄的人物，耶利米書記之甚詳，批判亦不遺餘力（如：耶二4～13；另參賽二十八7；耶四9，五31，六13，八10，十四18，十八18，二十二11；彌三11）；耶洗別時代曾養著四百五十個巴力的先知（王上十八20～40，特別22節），現今巴力祭祀大盛，不能想像此風不再長[24]。故儘管何西阿只此一處提及此等職業先知的審判，卻不能因只有一次而視之爲不可能。

跟著我們還有一個問題，爲什麼祭司犯罪要禍及其母（5b）？何西阿了解的聖職總是全家包括在內的，他自己是個鮮明的例子（第一及三章），就是四6亦說祭司忘記神的律法，神要忘記他的兒女。這種禍延家族的審判，看來還算是南北國晚期先知的共識呢。阿摩司說到妻子與兒女（摩七17）；耶利米則提及王和他的母親（耶二十二26）。此外，美爾指出這裏的母親，很可能是代表全國[25]，因爲祭司的失職已使全國陷溺罪中，無法自拔（四6）。

這節論到兩種刑罰，均屬於破壞盟約的兩類咒詛：跌倒（利二十六36～37；申二十八29、32，三十二35～39）；滅絕（利二十六36、39；申四26，二十八20～24、48、51、61，三十15、18、19，三十一17，三十二25～26、35、39、42）。

領受聖職而不恆常反省自己是不是走在神的道中，實在是危險的事。

6 本節把罪與罰配搭起來，其公式是：你怎樣怎樣，我也必怎樣怎樣。但內容和語氣都是非常驚心動魄的，因爲罪行既無法開脫，罪行更無處躲藏。但在嚴厲的宣判後面，處處可見耶和華爲祂子民而發的憂傷。

「我的民因無知識而滅亡」，眞是愁腸百轉的一句哀歌，窩夫稱之爲神爲自己的損失而發的哀歌[26]。就算這民要受審判，神在審判中亦緊緊擁抱著他們，稱之爲「我的民」（'my）。他們的滅亡更顯出祭司的可惡：以色列人原是被揀選的族類，是立約之民，原屬於耶和華的，爲了這特殊的身分，神立先知與祭司來把律法（「神的知識」）教導他們。但這個屬於神的身分被破壞了，因爲祭司失職，不單沒把有關神的知識教導他們，凡他們教導的，都是反對神的巴力知識，他們就因無知識而滅亡了。故耶和華宣判：你棄掉知識，我也必棄掉你。

爲什麼何西阿說：「你既忘了神的律法，我也必忘記你的兒女」（6b）？原來以色列人的祭司是世襲的（撒上二27及下），父爲祭司，他百年歸老之後，就由子接續（這也可能爲什麼第5節說祭司犯罪，要追討罪至他的母親，不提父親，因爲父親過世後，他才作祭司的）。現在他棄掉知識，失了作祭司的資格，他兒子怎可能有適當的知識作祭司呢？以利的昏庸和他兒子的惡行是有關係的（撒上二12～17、22～25），他的兒子同樣爲耶和華忘記，不能供祭司之職（撒上二27～36），此處當作如是看。

現在來到本節最重要的意思：神要廢掉沒知識的祭司。到底什麼叫知識？希伯來人怎樣了解「神的知識」（參四1）？

舊約的知識觀：

把聖經許多的知識，簡單地說成「屬靈的知識」，在學校及書本學到的爲「屬世的知識」，實在解決不了問題，我們必須整體地從舊約來了解希伯來人的「知識觀」，然後才可以把這了解應用在實際的情況。這在華人教會有特別的作用，一方面因爲我們有一個頗久遠的反智傳統：另一方面因爲我們愛用二分法，把知識分成屬靈的和屬世的。「屬世的知識」我們知道是什麼一回事，「屬靈的知識」就矇矓了；它們不是信仰的、神學的，甚至也不是聖經的，因爲教會說這也是叫人自高自大的知識，結果「屬靈知識」就常等同於個人的宗教體會，或是概念化的冥想經驗，這是相當危險的。

我們在這裏只處理舊約的知識觀，它也是新約的（特別是保羅的）基礎。

1. 總論

舊約「知識」一詞是翻譯希伯來文好幾個不同的詞語，如d'ḥ，md'，d't，和d'；它們全來自同一的動詞字根：yd'，意思就是「知道」，且多是指「從經驗知道」，如知道災禍（王上八38）、喪子（賽四十七8）、疾病及死亡（賽五十三3），或是神的怒氣（結二十五14）。就是在痛苦損失之外的，知識對希伯來人來說，多是表達知者與被知者（對象）的一種個人關係。

我們都知道希伯來人的人觀是整全的，不會如近代人那樣分開靈、魂、體（故「屬靈知識」對他們來說是化外的思想），人的求知活動就是人的活動，不是單純頭腦的活動。舊約有

時稱求知的器官是「心」（詩四十九3；箴二2，十8；賽六10），不是我們說的「腦」，這一點雖不能表示他們特重知識，到底可反映出認知活動與全人的關係；而且他們的知識是包括一定程度的個人感情反應，與現代純客觀的科學知識不大一樣。

正因爲求知者與認知對象是有這樣親密的關係，由此獲得的知識能對人引起極深的感情反應，他或是歡欣（詩一2，十九7～10，四十16），或是哀愁，甚至憎恨（詩三十四18，一一九97；箴二十三6），他就是不能知道之後無所感；無所感無所動的知識等於沒有知識，因爲知識對希伯來人來說，永遠是行動（或反應）的前奏，歷代先知責備以色列人的，都不是因爲他們缺乏了概念的認識，而是他們的行動不能顯出他們是認識神；換句話說，他們的生活若不能顯出他們與神是有約的關係，過的是負責任的生活，他們就是「無知」的人。

創世記二17的分別善惡樹是常被人誤解誤用的一個例子。我們用了犯禁後的結果來推論神爲什麼禁止他們吃：「那人已經與我們相似，能知善惡」（三22），我們就以爲神不能忍受有人與祂相似，同樣能分別善惡，故把他們逐出伊甸園，又用嗤嗡啪把守生命樹。這種由果及因的解釋並不符合希伯來人的「知識論」。分別善惡樹是一棵禁樹，亞當夏娃是透過違反神命才認識善惡，亦在違命上有分於惡。在這之前，他們只知善而不識惡。認識和有分於惡，自己又無力勝過惡（「知道自己是赤身露體」，三7），這是人間眞正的悲劇。他們接受審判之前（被逐離伊甸園），先經歷神的慈愛（以皮衣蔽體），同時看清楚自己生命中一眞相：有違背神的傾向和能力，卻無力勝過違命帶來的後果，這是一種敞露的羞恥。從此，人的知識（「分

別善惡」）可以帶來死亡（順命）和生命（違命）兩種可能性。

從日常的求知活動來說，希伯來人不特別重視人的求知能力到底有沒有涯岸。人不錯是不能知道將來的事（詩三十九6），但是凡與現今有意義的生命有關的，人盡可求知，也鼓勵人去追求，這種知識就叫「智慧」（hkmh），是人可以透過智者的訓誨而縮短求知過程的。相反的說，藐視智者，只滿足於事物短暫的和表面的色相者，聖經稱之爲「愚頑人」（詩十四1，七十四18；箴八5，九4、6，十四15，三十32等）。

2. 一般的知識

本於上一段總論的解釋，我們不奇怪，以希伯來人認爲求知的途徑最普遍者是來自五官，這也是爲什麼七十士譯本全用ginōskō，「知道」（希臘文最普通的詞語），來譯希伯來文的r'h「看見」（士二7），hzh「看見」（賽二十六11），sm'「聽見」（尼四15）。

七十士譯本主要是用ginōskō來譯希伯來文由yd'字根組成的詞。這字根可變成含意極豐的詞語，但基本意義可分下列數項。

1. 注意，經驗，觀察（創三7，四十一31；士十六20；傳八5；賽四十七8；何五3），進而分別好與壞（撒下十九35）、左與右（拿四11）。
2. 辨別，分析，特別指判辨由別人傳遞來的知識。
3. 透過學習而得的知識（箴三十3）。
4. 由求知者與認知對象建立的關係而獲得的知識，此種知識就成爲實體。這種概念在智慧

文學最爲普遍，用的也是yāḏa‘，常是指因觀察神所造及維持的世界，從而進入認識神，過符合律法（torah）的生活（箴二16；傳八17）。

5. 知識當然也包括技能一方面的，即知識的應用，與現代當名詞用的"know how"相似（王上七14；創二十五27；撒上十六16；賽四十七11）。

6. 觀察與行動的關係亦是十分重視的（箴二十七23；詩一6，三十七18，一一九79）。

7. 有時「知道」一詞是可指與某人發生性行爲而言（創四1，十九8）。

綜觀上述，希伯來人對認識或知識的了解，跟人生是分不開的，認識就是爲了行動，爲了做人，這與儒家的理想：「爲學，爲人矣」是頗接近的。但與近代西方把知識完全孤立在理性層次的惟智論，或只把認知看作是自我投射的惟心論，是完全不同的；事實上，華人教會受後二論的影響太深，才反映在「屬世知識」與「屬靈知識」的二分法。

3. 神的知識

舊約多用「知識」來界定人與神的正確關係。今天基督徒常說的「信心」、「相信」，舊約亦是用「認識神」來代表（士二10；耶十25，三十一34；何四1、6）。他們看一切眞知識均源自神，其間沒有屬靈、屬世的分野。這種分別對希伯來人來說，這是屬於異教的，耶和華既是宇宙的創造者，也是在歷史行事的主，任何眞實的，可稱爲知識的，都是神對人表示關懷、愛護、支持、領導，和維持的記號。簡言之，都是要在神對人之救贖歷史的範圍來了解（出九29；利二十三43；申四32～39。；詩九10，五十九13；何二19～20）。

對神的知識是怎樣來的呢？先是透過神人（如亞伯拉罕、摩西及先知等）的傳遞，是爲舊約的訓誨，包括誡命、律例，以及日常生活的守則，然後由先知和祭司向民衆解釋，人民就能認識神。此外，聖經亦鼓勵人尋求神（申四29；代上十六11，二十八9；代下七14；拉八22；詩九10，十四2，一一九2；賽九13，五十一1）。怎樣尋求呢？不是神祕的內觀內省，或自己賦予自然界現象某種神聖的解釋，只是願意明白神在他個人及國家曾施行的工作。透過肯定耶和華是那位救贖和立約的神，他們的生命亦要有相符的表現，這就是正確的認識神，或稱神的知識了（出四12，三十三13；王上八36；詩二十五4，二十七11，八十六11，九十12；賽二十八9，五十四13；耶三十一34）。有時神會試驗人對祂的認識（詩一三九1～2、23；耶十二3，十六21，十七10），這樣一來，人更能正確地知道他們是屬於耶和華的（箴四；申八5）。與之相對的「愚頑人」卻是那些拒絕讓神教導和改正的人，他們「是話都信」（箴十四15），因此「得愚昧爲產業」（箴十四18）。

這樣看來，希伯來人所了解的知識，不僅是一種與現實生活有直接關係的（如技巧），也是與眞實的生命不可分的，就如認識自己的不是（詩五十一3），知道神過去及現在的恩惠（耶九12；結三十四27～28），和履行他作爲神子民的責任（賽一3）。它們不是人對神的見解（異教的），不是哲學的命題（非常典型希臘式的思想），而是人經歷神的救贖工作後整理出來的「見證」。舊約常把「敬畏神」與「認識神」相提並論的（詩二十五14，一一一10；箴九10），這與古代近東人對神祇的恐懼感不一樣，它是希伯來人表達崇敬神之尊嚴與榮耀的一

種方法。其基礎是歷史的，不是無時間性的神話。希臘人看神是認知的對象，希伯來人看人是被神認識的對象，前者可按自己的喜好，加上社會大氣候之所趨來整理出他們立身處世的原則，主動者是在人。後者一直認定神拯救他們脫離埃及，在西乃山立約，是他們認識神的起點和總路向，就是到了被擄前及後，他們仍然以此爲評價個人及國家的準則。什麼時候離棄這準則，他們就算是「行耶和華眼中看爲惡的事」，道德、宗教，以至於整個國家都要陷入解體的困厄（何四1、6）。又因爲祭司是受託要教導人民認識神的人，國家陷於解體邊沿，祭司的失職就責無旁貸，這是何西阿書特別嚴厲指責祭司階層的主要原因，「認識神」也成何西阿書最重要的神學思想。

4. 何西阿書的「認識神」

何西阿書之「認識神」，在舊約佔有很重要的位置。以賽亞和阿摩司均把焦點放在神的公義、公平，與審判，何西阿卻把焦點放在神的慈愛（ḥesed）與信實（mišpāt）（四1，六4、6，十二6）。這些都是記在律法（tōrā）上，卻爲兩個因素破壞了：(i)祭司的失職；(ii)政治的詭詐。

(i)祭司的失職

以色列亡國前，巴力宗教實際上已完全癱瘓了整個耶和華信仰，全地遍設巴力邱壇，人向巴力燒香，淫風瀰漫，人人向巴力求福，也向巴力還願，爲此神宣告收回大地一切的賜予（二9～13），連子民也要不育（四3、10，八7，九2、11～14、16）。不管是藉著天災或人

禍，神要以色列民認識誰主浮沈，是巴力還是耶和華。

以色列人已成了自己罪惡的囚犯，積重難返，不再可能認識耶和華，他們只能透過審判才再得以自由（三3），可以重新學習認識神，因爲他們整個祭祀制度和神學思想都給敗壞了，他們以爲獻祭是能決定神行事的方式，在物質上厚報他們的（四13，五6，八11、13，十一2），神成了達到物慾滿足的途徑，祂不再是主，只是滿足他私慾的僕人。這一切皆因祭司自己不認識神，他們就更不能教導神的子民了（四4～10，六9），「祭司越發增多，就越發得罪我」（四7），因爲凡他們教導的，都是錯誤的；他們只會愛吃祭肉，「滿心願意我民犯罪」（四8），我民犯的罪愈多，他們得吃祭肉的機會就愈大，爲此，神宣告的刑罰是：「他們吃，卻不得飽，行淫，而不得立後，因爲他們離棄耶和華，不遵祂的命」（四10）。

(ii)政治的詭詐

叫以色列人不認識神的，皇室的謀權貪私也是個主因之一。在某個程度上說，宗教已經成爲政治的手段之一，這種情況早在耶洗別作亞哈的皇后時已立下。以色列立國原許下誓約要聽從耶和華（撒上十二章），可是事情緊急，他們只知求庇於埃及和亞述（何五13，七8及下、11，八9及下，十四3）。事實上，一切王與首領都成了以色列罪惡的產物（三4），神不僅要棄掉他們，如同廢棄祭司一樣，更要使他們成爲祂憤怒的對象：「我在怒氣中將王賜你，又在烈怒中將王廢去」（十三11）。這句話說於亞述興起後，日比一日更見眞實；何西阿論到種種的痛苦、荒涼，軍隊失利的羞辱，以至於整個政治制度的崩潰，最後連王位也由亞述把持，

全在當代人有生之年應驗（七16，八3，十6～10、14，十一6，十三15及下）。

這一切苦難的目的不在報復，而是重建。爲神把以色列民從罪惡的深淵拉上來之後（五2、9，十10），神要再向他們施恩；爲此，先知不斷苦求人歸回耶和華（五15，七7、10）。這樣看來，神最嚴厲的審判，正是祂爲以色列人靈魂而做出最艱苦的奮鬥，使他們不致一去不返，使他們可以再度認識神，從人神之間能發出寶貴的對話：「我神」、「我民」（二21～23）。這是人類認知活動達至最高峯的表現。

結論：

現代人對「神的知識」實在太受希臘和西方文化的影響，它成了人對神近乎放肆的閒談（gossip）；在體面的「學術自由」大旗下，人認爲自己有權利把神說成什麼都可以，這對我們是毫無益處的。

希伯來人一直認爲認識神是一種恩典，且是因爲與神立有盟約才能獲得的恩典，因此認識了，就要過一個與約相配的生活。認識神與愛神愛人是分不開的。

對身負聖職的人更具警惕作用，「我的民」若因不認識神而滅亡，身負聖職者是無可推諉的，祂把罪歸在我們身上。無論我們看自己的呼召是什麼，有一樣是不能或缺的；使人因認識神而得生[27]。

7 由7～10節，祭司由「你」變成「他們」，發言者不再是直接對他們說話，而是間接的描述；但內容同是嚴厲的審判：「我必使他們的榮耀變爲羞辱」（7b）。爲什麼呢？因爲

「祭司越發增多，就越發得罪我」。

這節把北國祭司階層的三個特性勾畫出來：

(a)他們krbs，和合本譯作「增多」，那是指祭司的數目[28]；司徒爾特作「他們愈發有錢」[29]，這是經濟發達的城市，宗教人士常有的情況，也配合耶羅波安二世晚期的北國情形；安德生與傅瑞曼是作「他們愈發驕傲」[30]。其動詞rbs是指「衆多」，譯作人數衆多比較寫實，以它指金錢或驕傲也無不可。

(b)他們ht'n，「越發犯罪」，《現中》作「越大膽地得罪」。它是個完成式動詞（perfect），指一種已成事實的行動，亦即是以巴力來代替耶和華；耶和華是以色列的榮耀，他們既這樣做了，耶和華就要以他們的榮耀變作羞辱。

(c)他們kbd，一種衰敗的呈現，故和合本譯作「使他們的榮耀變成羞辱」。

在安和樂利的環境下，社會出現一班特權分子，他們的經濟和政治生活都比一般人來得優越，祭司們不察，不知不覺間支持這樣的人，加上混合了巴力宗教的迷信色彩，和因此而獲得的物質利益，祭司們就更忘形於自己的特權身分了。這是南北國末期共有的宗教現象，耶利米亦曾責備猶大國「將他們的榮耀換了那無益的神」（耶二11）。看來這種情況也可以見於每一個時代，當神僕不常反省自己的身分，很容易他就會成爲支持特權階層的幫凶，他自己必會認爲種種利益是神賜福的證據（參何二4～18），以他更無可能有任何反省或回歸，直到審判臨到，榮耀變爲羞辱，就什麼都太遲了。

「榮耀」（kbd），是一個名字，指耶和華；但這裏是用在諷刺的意義內，他們既已放棄純正的耶和華信仰，那麼有名無實的「榮耀」，只不過是羞辱而已。

8 這一節描寫的，眞可以說是舊約版本的「賣贖罪票」，人犯的罪越多，越需要獻贖罪祭；獻的贖罪祭愈多，祭司的「分紅」就愈多，他們就愈發達，因此他們「滿心願意我的民犯罪」。

「贖罪祭」與「罪」是同一個字（ht't，參利四25，十六27），故本節上下兩句是一語雙關的。祭司已經把聖職變成職業，是他們「謀生」之道，「吃」（'kl），可譯作「謀生」。下一節的描寫是非常寫實生動的。何西阿描寫祭司搶祭肉吃的情況是「滿心」願意我民犯罪。「滿心」（ns' nps），直譯可作「提起喉嚨」，是人狠吞虎嚥時喉部活動的情況，是描寫暴食者的饞相（參八11、13，五6）。

這裏還有較深一層的諷刺。全國各地的獻祭邱壇，已成了以色列人犯罪的中心，是耶和華所厭惡的（摩四4及下），不僅因爲這些祭物是獻給巴力，就是那些眞心獻給耶和華的，獻祭者的動機已經不再是誠心認罪悔改，而是成了一種賄賂，是想藉著祭物來擺佈神。我們不妨把當時的情況「小說化」：犯罪需要獻祭？那不成問題，在富裕的經濟條件下，一隻贖罪祭牲值得多少錢了？祭司，你看應怎樣辦就怎樣辦吧！你代我獻，隔一段時間就爲我獻一次，一切開支儘管入我的帳；若是方便的話，爲我養一籠獻祭用的祭牲也是好的；說得更透澈，我們做生意的人是不能冒無謂的風險，萬一冒犯了神明，不給我庇祐，那才划不來。我若盡了獻祭的責任，祂總不能說了不算數吧，祂一定會保祐我順風順水，一本萬利。

祭司接了這筆大生意也是興奮的，每次獻贖罪祭，焚在壇上的只是一部分，意思意思，其他都是歸爲己有（利六24～30），既有這長期訂戶，生活可眞有保障。祭牲可不馬虎呢，全是無殘疾的上好小公牛和小公羊（利十六6～19），市集不容易買到的上肉！每個人都應該定期獻贖罪祭嘛，這是律法規定的。

這並不是異想天開，北國末期的獻祭制度已成了踐踏盟約的機制，凡耶和華厭惡的，人民都喜愛，祭司亦加以鼓勵。由獻祭而得的祭肉已經成了他們這一行的追求目標，是他們合法的佣金。祭司不是神人之間的經紀嗎？人若不信任我，他們爲什麼不拿祭牲到別處獻？他們既信任我，這不是神悅納我的明證嗎？純正的耶和華信仰？誰能定準呢？以什麼尺度來衡量呢？爲什麼你說的就必然比我的準？當然，每一代都有人認爲他是代表耶和華說話的，我也有過這樣的經驗呢！

就這樣，他們在除罪的祭壇上增添自己的罪惡，在本應以耶和華眞道教訓人的祭司職分上，他們學習了滅亡的途徑。爲此引入下一節的審判。

9 「將來民如何，祭司也必如何」。因爲民所陷的罪孽，是祭司一手造成的。此語爲何西阿書最著名的一句。

此處之「祭司」，再轉爲單數，應是指整個祭司階層，他們的命運與全國一樣，這一點在5～6節已經說過了。

下半節「他們所行的」，直譯可作「他們的道路」。他們的道路與他們的行爲是相符的，因此「我必因（或作「按」）他們所行的懲罰他們，照他們所作的報應他們」。前一句話可能是祭司圈內的流行語[31]（like people, like priest），意義是正面的，何西阿以此反轉過來，用下半指出相同者是刑罰！且全是按其所行的受報應，顯出這判刑是公正的。

10 假如上兩節是描寫他們被審判的原因，這一節便指出祭司的刑罰是什麼：「他們吃，卻不得飽；行淫，而不得立後」（10a）。

「他們吃」，是用在完成式（w'klw），指吃是吃過了，卻是吃不飽的。在第8節我們解釋他們暴吃的饞相，怎麼這樣吃也吃不飽？巴力祭祀的性交原是爲繁衍後代，怎麼這個生殖宗教反爲他們帶來無後？九章14節也有相近的諷刺：「耶和華啊，求祢加給他們（指後代），加甚麼呢？要使他們胎墜乳乾」，此皆因爲「他們離棄耶和華，不遵祂的命」。其實正面來說，這兩個刑罰就是饑荒與不育的咒詛，屬於破壞盟約的咒詛：饑荒（參利二十六26、29、45；申二十八53、54、55、56，三十二24）；不育（參利二十六22、36；申四27，二十八62，三十二36）。

10b指出的，實在是不遵耶和華之命者爲什麼會是適得其反的原因，它使人的希望變絕望，以爲離棄耶和華是發達的捷徑，卻不知只會走入死胡同，因爲神要與他們作對，收回一切的恩福（申二十八30～33、38～41；何八7，九12、16；摩五11；彌六14～15等等）。

此節是本段（4～10節）的小結，以「因爲」作引子，「離棄」（'zb）耶和華是整個問題的癥結，「不遵」祂的命是其結果，「不遵」亦可作「堅持」，堅持巴力淫邪的祭儀。

下一段就是描寫巴力淫邪的宗教。

3. 對異教（四11～14）

本段在舊約是描寫北國在巴力影響之下，全地崇邪縱淫之景象最出名的經文。發言者是以第一人稱出現的耶和華（12a、14a），受衆是以第三人稱複數的以色列人（「他們」，12節有三次），或第二人稱複數（「你們」，13b、14a），最後又以第三人稱「無知的民」爲結（14b）。這種發言者與受言者身分不停的改變，是何西阿書典型的寫法。內容則是描寫各巴力祭壇淫穢的祭祀情況。但在無情的揭露下，耶和華仍然反覆使用「我的民」、「這無知的民」，其不捨之情躍然於紙。耶和華不捨之情與以色列人的淫情就成了最尖銳的對比了。

經文研究：

11 若以法庭控訴的背景來看，11～14是控方提出另一組證據，11節就是這組證據的引子，指出被告的生活形態：他們縱淫和酗酒，因此失去一切正常的眞假是非之判斷力。

「酒」（yyn），指陳酒，酒精成分較重，又因陳年而醇，不易醉。也可泛指一般的酒，「新酒」（tyrs），直譯是「果子釀的酒」，是經短期發酵而含酒精的飲料，有時亦可指不經發酵的葡萄汁（彌六15；賽六十五8）。若是指新酒，也是相當容易醉的[32]。

縱淫與酗酒常是並行的，酒使人的警覺性放鬆，多飲了自是不能控制，加上巴力淫邪的禮

儀，就更「奪去人的心了」。下一節的「淫心」，當是指人在酗酒後立意縱淫的情況而言，這等邪淫使以色列人變得卑賤起來，不惜在公開的場合作苟合的事，與野獸無疑，這便是12～14b所描寫的。故11節爲本段的引子。

12 此節指出他們崇邪的另一個因素：求問木偶和木杖，亦即是迦南宗教法術的一種。酗酒、法術，與縱淫，就成了巴力崇拜的一個動畫。

「求問」是ʾl，指尋求指引。是誰求問呢？和合本是「我的民」，但安德生和傅瑞曼本於文法結構的完整，把「我的民」歸入11節最末一句，成爲「奪去我民的心」，下面這個求問便成了是祭司的求問，就是不作此改動。按希伯來人的宗教習慣，以色列人要求問耶和華（透過烏陵土明；士一1；撒下二1），也是非藉祭司不可，這還算是他們的「專業服務」呢！現在他們不向耶和華尋求，反向不能發聲的木偶（類似亞舍拉？）尋求引導，向沒有生命的木杖（巴力祭壇代表生殖神的木樁？參導言）求問前途？這一切都太荒謬了，是不是因爲酗酒與縱淫已奪了他們的心，使他們不能再作出眞假對錯的判斷，以致有這種蠢行爲？下面一句正要指出來。

「因爲他們的淫心使他們失迷，他們就行淫離棄神，不守約束」。

「淫心」（rʾh znnm），直譯可作「妓女的心態」或「賣淫的心態」，按當時參與巴力崇拜的人來說，是相當寫實的，他們早已忘記自己的身分，一心想著謀利縱樂，連人基本的尊嚴都忘記了，什麼都拋到九霄雲外，只有利慾物慾，其情況就如賽十九11～17所說的「乖謬的

靈」、「混亂的心」佔據人心，「一切所作的都有差錯，好像醉酒之人嘔吐的時候，東倒西歪一樣」（賽十九14）。

他們知道自己的醜態嗎？一個醉酒之人怎能有自知之明呢？他仍然讓裏面的「淫心」引領他，「他們就行淫離棄神，不守約束」。

「失迷」（tʿy），原是用來描寫迷路之野獸，作「失迷」（出二十三4；賽五十三6；伯三十八41；詩一一九176），也可以用來指迷失的人（創二十一14，三十七15；詩一〇七4；賽四十七15），皆因他們的心早已迷失，人生不再有目標，所行的也沒有準則（何四11；賽四十七15），心裏怎樣喜歡就怎樣做。

這樣的人除了「行淫離棄神，不守約束」之外，還有其他可能嗎？這些都是祭司的罪過。

13 以前我們說過，巴力邱壇多愛建在高處（bmt），在大而高的樹下，這節列出橡樹、楊樹、栗樹，都是這類樹木，是巴力邱壇常見之處（申十二2；王上十四23；王下十七10；耶二20）[33]。以色列人佔領迦南後，巴力宗教一直存於以色列境，到了北國末期，它更是發達。考古學家發掘出的巴力祭壇是相當簡單易建的，包括大樹下，一個小祭壇，一個偶像，用來代表巴力的石柱（msbh）[34]。

本節列出巴力崇拜的三種膜拜儀式：燒香、獻祭，與神妓性交。屬於主前八到七世紀用來燒香及獻祭的祭壇，出土不少（參圖2），從數量看來，當時巴力邱壇一定相當普遍，從圖片看，也是相當粗糙，不花多少工夫就可以造一個出來，這也符合當時人的需要。13b說「你們

的女兒淫亂，你們的新婦行淫」，顯出這裏的淫行是屬於巴力祭儀一部分，「女兒淫亂」可能是指履行一生必須有一次奉獻給巴力作神妓，「新婦行淫」可能是還願的方式，都屬他們的宗教責任。但亦有認爲本節是指新娘一種結婚儀式，而kh是可指女兒或新婦，意思不是兩種人，而是一個人的兩個身分。何西阿在此是表達他怎樣厭惡這種惡俗[35]。此外，這些女人也可能是以神妓作職業的。

「樹影美好」，上述三種樹中，橡樹和栗樹都是以樹影龐大濃密見稱，他們就在樹影下獻祭，然後就在那裏吃祭肉（這是「獻祭」一詞所包含的意思）；但楊樹不以樹影見稱，它卻能發出一種特別的香氣，對當時的人說不定有催情作用。但這句話是有諷刺的味道在內，因爲此句直譯是「在她美好的樹影下」，也是在巴力生殖宗教的蔭庇下嗎？14b卻直斥其名爲娼妓、妓女[36]！其厭惡之情，正如北方的罵人話「婊子」所表達的。

到底這節描寫的對象是誰呢？是祭司！因爲全章都是寫祭司的罪惡的，故本節只是繼續上面所描述的而已（7及下、10、12b）；就是這樣才叫何西阿力斥其非，申命記（二十二14及下）明禁這種惡習，利未記（二十一9）更言要把這種祭司處以火刑。

14 本節上半節的意思不是頂容易明白：「你們的女兒淫亂，你們的新婦行淫，我卻不懲罰她們」。爲什麼呢？第6節不是說「我也必忘記你的兒女」嗎？第二章說耶和華連大地和男人都一起刑罰，怎麼獨獨女人能免於刑？她們的行爲既被稱作「淫亂」、「行淫」，耶和華可以不審判嗎？

解決的方法基本上有兩個：第一，本於這一段是法庭控訴的形式，和全章均是指控祭司的罪證，這節之「女兒淫亂，新婦行淫」，罪不在她們，而是父家逼她們作神妓的，她們淫穢的行爲只加增男人的罪責，她們本身是無辜的，故「不懲罰她們」；這是較多人採納的方法[37]。

註36引用希羅多德記述巴比倫女人出嫁前的性禮儀，顯出她們是處於被動的地位。這種禮儀極可能是迦南的巴力宗教遺留下來的，特別是巴力的生殖宗教。按此禮儀，女人出嫁前先要去到壇前，獻上自己的貞操，由準新郎的爸爸負責執行，取悅生殖神，這樣結婚洞房夜就已是準備好受孕，繁衍下代。窩夫指出希羅多德所指的「陌生男人」與壇前女人性交者，當中實有數目漸多（7節）的祭司在內，他們領了女人就跑進「樹影美好」的林中行事[38]。

這種解釋14a有它的優劣點。好的地方是與背景吻合，與經文一貫的意義連絡，又不需要改動經文。不太容易自圓其說的是，以色列女子的淫亂和行淫，是何西阿書由開頭到現在都是肯定的，爲什麼要到四14a才突然爲她們開脫？上面沒有任何痕跡說她們的淫行是被逼的，以後也沒有，爲什麼這裏以半節經文來說她們是無辜？再說，以色列全地都要受罰，連天空的鳥、田野的獸，和海裏的魚都不能倖免（四3），女人怎能置身事外？這就引到第二種解決的辦法。

第二，有人認爲本節不是記述句，而是一個問題（希伯來文聖經原本是沒標點的），故14a應讀作「你們的女兒淫亂，你們的新婦行淫，我卻不懲罰她們嗎？」[39]這讀法的優劣點也是明顯的。劣點是跟著那個「因爲」（b—）顯得有點突兀。按文意14b是解釋14a的，若把上

半節讀成一個問句，下半節不像是個解釋。當然，我們可以把（b—）譯成一感嘆詞：「眞的！」或「實在的！」這樣14a與14b就成了分別宣告兩件事：女人的淫亂，男人的行淫。

它的好處是與全書的意義聯絡，不需要改動經文。就算窩夫的反對意見也不是難解釋。本章是論祭司的罪，這些「女兒」、「新婦」可以是祭司的女兒和新婦，或如他引用巴力邱壇的淫行[40]，也是祭司與她們行淫，故沒有破壞「經文清楚的文意」[41]。

14b是何西阿書第一次用「廟妓」或「神妓」（qdšt），和合本只譯爲「妓女」。按上下文，這裏的「娼妓」與「妓女」很可能均是同指廟妓，而上半句因爲你們自己「離羣」，不是指祭司與妓女搬到郊外住了，是指在邱壇等待的女人和男人羣集，祭司挑選了女人之後就離開羣集，尋歡去了（參註36）。

「與妓女一同獻祭」，充分顯出他們敗壞的行爲是與宗教的祭儀有關的。事實上，北國末期可怕的墮落，是由宗教與淫亂雙雙攜手造成的，再也分不清楚誰是元凶了[42]。

14節最後兩句是本段的結論：「無知的民，必致傾倒」，直譯可作「沒有洞察力的人民，必然敗壞」。怎可能有另一種結局？心志迷失的人（11）爲淫心引導（12），他們恣情放縱，忝不知恥（13～14b），這樣的人還可能具備一丁點兒洞察力（discernment）嗎？眼睛心盲的人，崇邪縱淫的人，棄掉知識（6）好更安於罪中之樂的人，他們除了敗壞傾倒之外，還有更合理的結局嗎？

本段描述的可怕情況，眞可能連禽獸看了也要臉紅不安，它卻是由耶和華來申述，對象竟是祂所愛，與之立約，又是祂宣告要成爲他們的神的以色列人，祂的心有多難過？祂受的傷害又可有人能體會？

B 先知訓言（四15～五7）

本段的發言者是先知何西阿，對象有三：

1. 對猶大　四15～19
2. 對王室　五1～2
3. 對全國　五3～7

1. 對猶大（四15～19）

15 以色列阿，你雖然行淫，
猶大卻不可犯罪。
不要往吉甲去，
不要上到伯亞文，
也不要指著永生的耶和華起誓。

16 以色列倔強，猶如倔強的母牛，

現在耶和華要放他們，
　如同放羊羔在寬闊之地。
17 以法蓮親近偶像，
　任憑他罷。
18 他們所喝的已經發酸，
　他們時常行淫，
　他們的官長最愛羞恥的事。
19 風把他們裹在翅膀裏，
　他們因所獻的祭必致蒙羞。

這一單元有好些經文的問題比較麻煩，和合本根據的馬索烈抄本在17節和18節讀起來是不知何所指的，七十士譯本在這方面幫助也不大，我們只能就現有的盡可能使之有意義，卻不能斷言哪一種譯法是最接近原意的。此外，經文的意思也不是頂明朗。爲什麼15節突然提起猶大呢？再說，15節應屬11～14或16～19，也是可辯論的。

除了上述困難外，本段倒是頗典型的何西阿的言論：用的比喻，如母牛與羊羔的對比，以法蓮代表以色列等；以「行淫」爲主題；以至於本段與上兩單元的關係：酗酒與行淫（比較11節），和禁止人往異教的祭壇（比較7～8節），都是相關的。

經文研究：

15 本節由四個禁令組成：不可犯罪，不要到異教祭壇中心（兩次），不要指著耶和華起誓。

第一禁令：勸猶大不可犯罪，因有以色列墮落的教訓。很多經學者因這裏突然提及猶大，便認爲它是猶大編者自己加上去的，有的甚至把「猶大」一詞省去了[43]。這種改動是不需要的。首先，何西阿書並非僅此一處提及猶大，起碼有其他四處是明顯地以猶大爲對象發言的（五5、10、13及下，六4），何西阿不可能不知猶大國民也是神的子民，他一起對猶大人訓誨也是可以想像的；再者，此句若是編者自加，他爲什麼要用勸勉的語句來寫？這不像編者自加會用的句法，他們若要加進什麼經文（如先知書的書題，參導言），他的目的只在幫助讀者更容易明白原有的經文，卻不是給經文加增什麼新的內容；還有，何西阿一直把南北國看爲一個國家，一個子民，同屬與神立約的羣體，他選的兩個地方（吉甲、伯亞文）是異教的中心，位處南北國接壤之地（參下），是猶大人與以色列人同樣容易去之處，益證本節之猶大是何西阿的原意；最後，可資參考的是，七十士譯本在本節的譯法，是把猶大與以色列相連，而成一逆反平行體（參導言），故與文體結構是成一整體的，把「猶大」省去，需要改動的地方就太多了。

15a的意思其實是清楚的，以色列已然因淫行而墮落，猶大就要知所警惕，不要犯罪。

第二、三禁令：「不要往吉甲，不要上到伯亞文」。吉甲與伯亞文均爲以色列重要的異教

中心，神禁止祂的子民去這樣的地方，因爲這裏用的「往」和「上」均有朝聖的意義，像回教徒往麥加，神不能容許祂的子民往巴力中心朝聖[44]。

吉甲是在約但平原，位於耶利哥城以西（出四19），很可能是現代稱爲Khirbet Mafjar的小丘上。昔日以色列人過了約但河後，就在此地紮營（書四19），後來發展成以色列重要的敬拜中心；到了八世紀，此地已被巴力佔據，何西阿對吉甲是十分拒絕的（九15，十二11）。

伯亞文（Beth-Awen，希伯來文是bêt-'wn），原意是「罪惡之家」，很可能作者是用其諧音指伯特利（bêt-'ēl），意思是「神之家」。我們若比較何四15，和摩五5，就更肯定伯亞文是指伯特利無疑。

何四15　「不要往吉甲去，不要上伯亞文」
摩五5　「不要往伯特利尋求，不要進入吉甲」

伯特利原是神向雅各顯現之地，故稱之爲「神的殿，天之門」（創二十八17，另參10～22）。國分南北時，耶羅波安一世以此地爲宗教中心（王上十二28～32），他的祭司改稱之爲「王的殿」（摩七13），到了耶羅波安二世，這個原稱爲「神之家」的，反成了「罪惡之家」，故神禁其子民上伯特利。

我們留意15節的四個禁令。第一個是「不可犯罪」；第二、三個禁令也是防止他們犯罪的。

第四個禁令是「也不要指著永生的耶和華起誓」。指著耶和華起誓，原是立約的條件之一（申六13，十20；士八19；路三13；撒上十四39；耶二十三7；摩八14）。耶利米說，「你必憑誠實、公平、公義，指著永生的耶和華起誓」。誠實、公平、公義，是耶和華的屬性，按著祂的屬性向永生（永活）的耶和華起誓，這是有效和合法的，現在他們只有起誓的形式，又是向著巴力來起誓，很可能有些還是用著向耶和華起誓的形式，這就招惹神怒，是犯罪的了，是觸犯第三誡：「妄稱（lšw'）耶和華你神的名」（出二十7）。

16 「以色列倔强，猶如倔强的母牛」，硬著頸項執意犯罪。這個比喻是用農夫要牛拉向東，牛卻偏要走向西的情景。以色列人也是一樣，不肯順從神的意思。

下面一句和合本譯得非常好：「現在耶和華要放（r'h）他們，如同放羊羔在寬闊之地」（mrḥb）。英文常把「放」譯作「牧放」（shepherd），連帶「寬闊之地」也要譯成「寬廣草原」，這樣一來，16節的上下兩部分就前後矛盾。上半節描寫以色列人刻意犯罪，其結果就是得以在寬廣草原吃草嗎？這是不對的。上半節既描寫以色列人的犯罪，下半節應指出犯罪招來的惡果，和合本翻譯雖然有不詳之處（什麼叫「寬闊之地」），卻沒有前後矛盾之嫌。原來寬闊之地是指「陰間無邊際的地土」[45]，它既沒有詩篇第二十三篇那種「青草地，溪水旁」的美境，本身亦不是一種恩福；它是受刑罰之所，是咒詛（參詩四十九14；參詩十八19，三十一8；撒下二十二20）。

「放」也不是牧放的意思，而是含有放逐、驅散等含意，以色列人的悖逆已招來神的憤怒，要把他們從水草豐盛之所驅散到乾旱不毛的曠野，古代近東遊牧民族常稱這種地方爲「陰間」，或如現代人所謂之「神忘記的地方」（God forsaken place），或「鬼地方」，羊羔（即小羊）在這種地方是不能存活的。

17 「以法蓮親近偶像，任憑他罷」。這也是何西阿書的名句。以法蓮是代表以色列的，何西阿書共用過三十六次，這裏是第一次。舊約用以法蓮代表以色列的，以賽亞書、以西結書、耶利米書、俄巴底亞書、及撒迦利亞書均有，但沒有如何西阿這樣慣用。自七三三年起，以法蓮就成了犯罪墮落的以色列之別名，何西阿自己的籍貫可能是以法蓮山地，充斥著巴力的邱壇和淫行，當他蒙召作先知，向以色列發出警告，很自然就會按他熟悉的以法蓮來代表拜偶像的以色列了。

「親近」（hbr），原是指「聯盟」或「關聯」[46]，以色列人本與神立有盟約，是與耶和華聯盟的，但現在是與衆偶像（原文複數）結爲大同盟了，有巴力、牛犢（八4～5，十三2，十四8）、亞斯他錄的木杖（四12）、杜條（三4，四2），還有希望嗎？耶和華說，任憑他吧。

「任憑他吧」（hnh-lw），直譯可作：「把他留給他自己吧！」表示耶和華的放棄，讓他隨著自己頑梗的本性，繼續去拜他的偶像團吧，我不管了。這是屬於違反立約招來的審判與咒詛之一（申三十118，三十二20）。

簡單幾句話，已把以色列人因犯罪而良心變硬，及耶和華失望放棄之情，完全勾畫出來。

18 本節的主題是相當清楚的：繼續描寫以色列怎樣罪上加罪，直至滅亡。但經文問題就相當複雜，七十士譯本與馬索烈抄本並不一致，不容易決定哪一個比較可靠。安德生和傅瑞曼說：「無論怎樣翻譯，都只是一種猜度」[47]。

首先，「他們所喝的已經發酸」，希伯來文是Arsbm，是解無可解的，馬索烈抄本索性把這兩個詞孤立起來，《希伯來文聖經》（Biblica Hebraica，第三版）則把它歸入第17節，它很可能是與醉酒有關，因此《現中》譯作「跟醉漢爲伍」，《呂譯》則作：「嘿！一羣醉漢」，安德生與傅瑞曼譯爲：「他們因醉酒而走歪」，新英文聖經更自由，意譯之爲「酗酒性交大會」。和合本譯「所喝的已經發酸」，想是跟隨馬索烈抄本，把動詞當作先知完成式（prophetic perfect）來讀，預言他們的酒已盡（「發酸」，不大可能指喝進胃裏的酒發酸），跟著就行淫。

「時常行淫」（znh），是指不斷行淫，或意譯作「行淫直至疲不能興」。酗酒與行淫是何西阿力斥祭司惹怒神的主因，本節若與上一節的「以法蓮親近偶像」連起來讀，就知它是指巴力祭祀的墮落行徑：拜偶像、酗酒、縱淫，這樣的罪必不能逃避刑罰。

「他們的官長」在馬索烈抄本是作「她的盾牌」，七十士譯本則作「勝過他們所誇耀的」（參呂譯）。這句似乎七十士譯本比較有意思，18下半節便可作：「他們深愛羞辱，勝過他們所誇耀的」。

總括上述，我們可以把18節重譯爲：

「他們把酒喝光，就不斷行淫；
他們深愛羞辱，勝過他們所誇耀的。」

19 「風把他們裹在翅膀裏」。風在希伯來文與「靈」或「心」是同一字，此處可以是暗指以色列人的「淫心」（12節）；若是當「風」解，則是指人莫之能禦的旋風：二者皆指駕御人的罪惡力量，與上一節「羞恥的事」相呼應，已把以色列人重重包裹起來；而這一切皆因他們向巴力屈膝造成的，故「他們因所獻的祭必致蒙羞」。

2. 對王室（五1～2）

1 眾祭司阿，要聽我的話，
以色列家阿，要留心聽，
王家阿，要側耳而聽。
審判要臨到你們。
因你們在米斯巴如網羅，
在他泊山如鋪張的網，

2 這些悖逆的人肆行殺戮，罪孽極深，
我卻斥責他們眾人。

五章1～7節雖有兩個對象，文體及結構上倒是一致的，在這裏一併交代。

從段落而言，第1節三個命令詞指出1～2節的對象是誰，他們就是以色列的首領；第3～5節，對象則是整體的以色列民，第7節指出本段的內容：審判。由第8節開始是個戰爭召集，開始另一新段落；故1～7節是個明顯的單元。

從結構而言，1～2節是由三個同義平行體組成，韻律清晰對稱，是希伯來詩的代表作。第3節亦是同義平行體，與1～2節緊密呼應。4～7節是綜合平行體，韻律不算頂嚴格，但風格、內容，以至於用詞都顯出是詩的體裁。

從歷史背景而言，1～2節提及的三處地方：米斯巴、他泊山、什亭（和合本譯作「悖逆」），很可能指出此段經文是寫於主前七三三年的以敍戰役的最後階段，此三地後爲亞述王提革拉毗列色三世所擄掠，至於早於七三三年有多久就不容易定準，不過它與四1～19應是同期的。

經文研究：

1～2 本節三個命令詞是宣召三種人來「聽」（sm^{c}）耶和華的話，不是召他們到法庭聆訊，像前一章的，只是要他們前來聆聽[48]。何西阿是發言者，被召的則是衆祭司、以色列家和王室領袖。此三個被召者，惟獨中間「以色列家」是有點突兀，有人把它改成「以色列家的長老」，使祭司、首領、王室，成爲畫一的人物。他們既是北國以色列的領導階層，因此何西

阿很可能是在首都撒瑪利亞發此言的。發言的中心就是：「審判要臨到你們」。

1a的宣召沒有引入什麼新意，都是說明神的審判要臨到以色列的領導階層，包括中央的、宗教的，和地方的首領，因爲他們沒有盡作領袖的責任。但本節的三重宣召方式，倒是值得注意的。

窩夫指出舊約呼召人前來聆聽，多是雙重宣召[49]，像「君王阿，要聽，王子阿，要側耳而聽」（士五3；另參創四23）。智慧教師的宣召是這樣（箴七24；詩四十九2；賽二十八23；申三十二1）；引入律法的訓誨也是如此（箴四1；伯十三6，三十二1、31，三十四2、16；賽四十九1，五十一4）；連先知的說話都是以雙重宣召作引言的（賽一2、10，三十二9；彌一2；耶十三15；珥一2）。雙重呼召的目的是「接受訓誨」，故與宣召同用的鑰詞是「公義」（例：賽二十八23～26），「訓誨」（例：箴四2），「教導」（例：賽二十八26），「辯論」（例：伯十三6），「管教」（例：賽二十八26），或「知道」（例：伯三十三1～3）。何西阿在這裏卻是用上三重宣召，顯出事態不尋常了。

1b～2a是列出三個理由，後加一按語（2b），與1a的三種人物，一個按語，是完全呼應的。我們先把1b～2重譯，再加解釋。

1b　因爲你們在米斯巴如陷阱，
　　在他泊山如鋪張的網
2a　在什亭如挖深的陷坑

2b　我卻要懲罰你們衆人。

先讓我們簡單地交代這三個地方，再解釋它的意義。舊約以米斯巴爲名的有好幾處，寫法有Mizpah或Mizpeh，但多數會指出是哪裏的米斯巴，如「摩押的米斯巴」（撒上二十二3），或「基列的米斯巴」（士十一29），但最有名的是便雅憫的米斯巴，那是撒母耳作士師（撒上七6、16），和掃羅受膏爲王之地（撒上十17），可能是這個緣故，何五1就不加註明便說米斯巴，因爲這是人人都知道的[50]。考古學家在此地發掘出頗具規模的異教廟宇。

他泊山是耶斯列平原以北的山，高一千五百呎，現代叫jebel et tor，是以薩迦、拿弗他利，和西布倫接壤的山（書十九12、22、34）。

「什亭」在和合本是譯作「悖逆」，馬索烈抄本的希伯來文是兩個字：wsht hssttm，前一個字是「他們掘深（坑）」，後一字與「什亭」相近，合起來頗費解，有人提出不少的修改辦法[51]，但最自然又最少改動的，就是不把第二個字如和合本的當動詞讀，而是當名詞讀，指什亭。民二十五1～2（另參何九10）記載以色列人在什亭拜巴力毗珥；它原是摩押的城市，在耶羅波安二世時，摩押勢弱，再歸入以色列的版圖。這個改動不僅幅度小，亦能與1a的結構成平行：1a，三個宣召，一個按語；1b～2，三個地點，一個按語。

在米斯巴如「網羅」，原意是指「機檻」（呂譯），故譯作陷阱，是爲捕獸用的；他泊山如鋪張的「網」，是捕鳥用的，什亭如挖深的坑，亦是捕獸（可能是指裏面沒設機關的）。換句話說，三個都是危險地。是誰設的呢？是1a那三種被宣召的：祭司、首領、王室。爲誰而

設？爲以色列的老百姓。爲此，耶和華說：「我要成爲他們的懲教官」（2b直譯）。

上述三地均與拜偶像和行淫有關，正符合何西阿描寫以色列墮落的主題。祭司、首領與王室原是神託他們引導和看顧以色列百姓的，他們不僅有失天職，反而設下種種機檻、網羅和深坑，把人卡在罪惡中（爲吃祭肉？爲容易管理？參何四8；耶十21）。耶和華可以不理嗎？不，祂必要管教（בסר）他們，這詞是指透過訓斥而給予教導，也是父母給予子女的責教（箴一8，四1，十三1），這永遠是神在歷史上向祂還未放棄之人所施的大能工作（參何十一2及下）。但神的懲教是爲了重建，這是何西阿一貫的審判——救贖的主題。

3. 對全國（五3～7）

3 以法蓮為我所知，
　以色列不能向我隱藏，
以法蓮哪，現在你行淫了，
　以色列被玷污了。
4 他們所行使的
　使他們不能歸向神，
因有淫心在他們裏面，
　他們也不認識耶和華。
5 以色列的驕傲當面見證自己；
故此，以色列和以法蓮必因自己的罪孽跌倒，
猶大也必與他們一同跌倒。
6 他們必牽著牛羊去尋求耶和華，
　卻尋不見。
祂已經轉去離開他們。
7 他們向耶和華行事詭詐，
　生了私子，
到了月朔，他們與他們的地業必被吞滅。

經文研究：

3 作者一開頭的語氣好像是一種分辯，特別强調那個「我」字[52]，是不是受衆聽了1～2節的宣判不服氣，各自爲自己申辯，甚至强責何西阿，像在四4的情況（參該節解釋），因此何西阿要說：「你不要再狡辯了；我，惟獨我，是深知以法蓮；我，惟獨我，以色列是無法隱藏的」（3a加强譯法）。

不是嗎？以色列是耶和華的「妻」，她已變成妓女，敬拜巴力，公然參與種種淫穢的性禮儀，不僅我是知道了，所有人都知道了，怎可以抵賴呢？凡有分於異教崇拜的，就是不潔的，

她已被玷汚了（參六10，九4）。這裏作者用的「被玷汚」（zny Hipil，類似英文說的被動詞passive），不是說以色列人無辜地被玷汚，而是說他們親近異教祭壇，祭壇之地就把他們玷汚了，罪仍在他們身上。

4 本節用了三個理由指出爲什麼以色列人與神的關係是中斷的，或用安德生與傅瑞曼解釋2b的「斥責」，是「逼使耶和華離開他們的」[53]，皆因他們

(a)「所行的不能歸向神」（4a）；

(b)「有淫心在他們裏面」（4b）；

(c)「他們也不認識耶和華」（4c）。

這眞是極嚴厲的揭露啊，是完全沒有轉圜的餘地，非經過審判，他們不能重獲新生，這是何西阿不斷使用審判——救贖一主題的原因。

a、「他們所行的不能歸向神」，或可譯作「他們的行爲不容許他們歸向自己的神」[54]，他們成了自己行爲的囚犯，牢牢的把他們與自己的神隔絕。上一節說他們被玷汚了，但這是何等的玷汚呢？以色列宗教有潔淨的規矩，如沾到死屍或行經的女人，身體就算爲不潔，但只要到祭司那裏行潔淨規矩，又恢復潔淨的身分，可以參與祭祀的事。現在卻不是這麼一回事，他們所行的「不容許」他們歸回，不潔不再是外在的、皮肉上的，而是內在的，直進入心靈裏頭的。

b、「有淫心在他們裏面」，他們淫邪的行爲已佔據整個心靈，把他們的靈魂攻陷了，癱瘓了。從現實的角度來看，這正是發生在八世紀中葉的情況。當全地遍立巴力的邱壇，當所有女子都忝不知恥地賣弄性感，當所有男男女女都公然宣淫，這些風氣就會變成人人接受的生活方式，甚至具有「神聖諭准」的地位，誰還敢說這是招惹神怒的呢？淫蕩的靈已代替聖潔的靈，它成了一幢牆壁，把人與神嚴格分開了（參四12）。

c、「他們也不認識耶和華」。對何西阿來說，不認識耶和華，就等於與耶和華沒有正確的立約關係（參前，「舊約的知識觀」）。他們知不知道是耶和華領他們出埃及、過紅海、飄流曠野、進入迦南，那是不重要的；重要的是，他們的生活和祭祀是否能反映出此等歷史經驗。要是不能的話，他們就是「無誠實，無良善，無人認識耶和華」（四1），惟一解困之道就是「歸回」。可悲的是，「他們所行的使他們不能歸向神」，情況就如離家的浪子，非遇到饑荒的窮困潦倒，不會想起父家口糧有餘。又像保羅所說的：「豈不曉得你們獻上自己作奴僕，順從誰，就作誰的奴僕麼？」（羅六16）以色列人把自己獻給巴力作奴僕，完全失去自主的能力，只能一步一步走進毀滅；這是何西阿書在審判——救贖之外不肯傳講任何盼望的原由。

5 這節繼續把以色列（和猶大）的末日審判顯明出來：「以色列的驕傲當面見證自己」，他們要因自己的罪跌倒，猶大也必如此。

「當面見證自己」（ʿnh bw）是一句諺語，是屬於法律界的，表明審訊過程中由控方提出的證據（申三十一21；撒上十二3；撒下一16；彌六3），這個證據就是「以色列的驕傲」。

留意這個「驕傲」（g'n）是個名詞，它與耶和華沒有關係；剛好相反，以色列的驕傲正是他們自以爲與耶和華沒有關係，仍然能安定繁榮，是這種自大、無知，和沒經深思考驗的前設叫他們「所行的不能歸向神」，這樣一來，以色列人那種沒有基礎的驕傲自恃在法庭上就成了控告他們的證據了。

招來的後果是什麼呢？就是「以色列和以法蓮必因自己的罪孽跌倒」，這是一種合乎公義和邏輯的宣判（參箴四19，二十四16），因爲根本沒有別的可能。他們的驕傲成了他們的罪，他們的絆腳石同時又是他們的刑罰。他們以爲跟隨巴力沒有什麼不對，從物質的生活來看，拜巴力看來還事事順利呢！說什麼悔改歸神了？多少人是因這種「實用無神論」（與理論無神論相對）而不能歸向眞神的！這樣的罪孽怎可能不跌倒？除了跌倒外，這種罪孽還有什麼其他的可能結果？看哪，猶大若不知自省，不肯回轉，她也要與以色列人一起跌倒（5b）。

6 由第5節到第6節，中間好像缺少了什麼，第6節來得有點突然，但這是何西阿先知的一個習慣，參二4～5，和九11～12；思想也是不太連貫的。安德生與傅瑞曼認爲這是作者把許多思想濃縮起來的結果[55]，窩夫[56]則認爲先知說完第5節，被控的祭司反駁，再用他們傲慢無知的態度回應先知的訓誨，先知便舉出事例，證明祭司獻祭已不靈光，不再能擔當神與人的橋樑，故說：「他們必牽著牛羊去尋求耶和華，卻尋不見；祂已經轉去離開他們」。

「牽著牛羊」，不是帶著一隻牛或羊，原文是複數，是牛羣羊羣（flocks and herds），是一種原始部族社會人帶著他所有的牲口到邱壇慶祝或膜拜的景象；從另一角度，亦可視之爲

描寫北國宗教興旺的圖畫。八世紀中葉，以色列的宗教情況確是比南國興旺的，她有多個祭祀中心，加上與巴力宗教的混合，節期多了，祭祀的形式也豐富起來（申十二1～14、31a），他們相信「千千公羊，萬萬油河」必能打動耶和華的心（彌六7）。現在先知告訴他們這是沒有用的，一切都太遲了（參摩八11～12），當他們去到祭壇，要把牛羊獻給祂，卻發現祂已「轉去離開」（hls），他們以祭牲「尋求」（bqs）耶和華，耶和華卻是無處可尋，祂已完全放棄他們。

這豈不叫我們想起掃羅悲慘的結局，在他可以順服的時候，他自大狂妄，目中無神，犯了聖戰的禁令，不肯殺盡可厭的牛羊（撒上十五7～35），撒母耳知道了，當面申斥掃羅，掃羅卻狡辯說，留下當滅之牛羊，目的是「要獻與耶和華你的神」（15節）；撒母耳立刻對他說：「耶和華喜悅燔祭和平安祭，豈如喜悅人聽從祂的話呢？聽命勝於獻祭，順從勝於公羊的脂油……你既厭棄耶和華的命令，耶和華也厭棄你作王」（撒上十五22～23）。

掃羅聽後就懊悔了，哀求撒母耳代他向神說項，但撒母耳說：「祂迴非世人，決不後悔」（29節），表示順命的機會，你是有過的，卻不知珍惜，現在只留下逆命帶來的審判和棄絕。

人離棄神，神亦必離棄他，這不是耶和華的報復，卻是人自己行爲招來的邏輯結果。違背盟約的其中一咒詛，就是「我必定掩面不顧他們」（申三十一18，三十二20），神向以色列人掩面，他們必哀鳴：「我們的神不在我們中間」（申三十一17），這也是以色列現今的景況。

7 這一節是把全段作總結。他們的罪是背叛耶和華，罪證是「私生子」，而刑罰則是他

們與他們的地業被吞滅。

「行事詭詐」（bgd），譯作「背叛」可能較直接。當然，bgd也有詭詐的含意，因這個詞也有「欺騙」之意。在這裏，以色列人所做的一切都是背叛耶和華的，她明是守著一切節期和祭儀，是耶和華的妻子，但暗地裏卻是跟隨情夫，是個不忠的淫婦（參出二十一8）；結果生下「私子」（bns zrs），直譯是「陌生的孩子」，與「野孩子」或「私生子」同義。

這是指誰而言？不是指以色列人因參與巴力性禮儀而懷孕生下的兒子，是指整個以色列民，耶和華已經離棄他們，因爲他們已轉向巴力，祂不再認他們爲「我的民」，因此都成了「陌生的孩子」。

7b原文有些難明的地方[57]。它明顯地是宣判刑罰，但爲什麼說「到了月朔，他們與他們的地業必被吞滅」？被誰吞滅？月朔與吞滅的刑罰有什麼關係？

按馬索烈抄本；「月朔（'hds）要吞滅他們」。經學者相信此處若是沒有問題，那麼月朔必有某些淫穢的儀節，甚至可能是獻兒童爲祭牲的可怕祭儀[58]，因此耶和華要毀滅他們。但此等儀節與7b的關係不可考，只是一種臆度。另一解釋是把月朔看作一過渡時間，表明「在一個月之內，吞滅就要臨到他們」[59]。另些經學者認爲「月朔」是筆誤，應把「月朔」（'hds）改作「蝗蟲」（hsl）[60]，或是改成「毀滅者」（msht）。堅持儘可能不改動馬索烈抄本的安德生和傅瑞曼提的警告是有理由的：「一句錯誤的經文通常見於文意隱晦的經文，多於會出現在文意清楚的經文」[61]，7b除了「月朔」一詞外，其他的意義是相當清楚的，故我們維持

「月朔」一詞是正確的看法。

這又怎樣解釋才合宜呢？月朔怎能吞滅（直譯是「吃」）他們和他們的產業？關鍵在「吃」（'kl）。何西阿喜歡按寓意法來用這詞，而不是指用牙齒咀嚼後吞下的行動。舉例說，何七7說「衆民吃（和合本譯「燒滅」）他們的官長」；七9則說「外邦人吞吃他的勞力」（直譯），或把「力量」譯作「出產」，這正是和合本在那裏譯作「外邦人吞吃他勞力得來的」之意思，這樣一來，七9亦可解釋五7b。月朔原是他們慶祝豐收的其中一個節期，但到了月朔，他們要慶祝了，卻沒有慶祝的理由，因爲某種災禍成了神的杖，把他們和他們的地業都吞滅了，完成四1～五7的審判宣言。

經文意義（四1～五7）

一到三章是何西阿用他悲慘的婚姻生活作實物教材，描繪出愛情被出賣的苦況；由第四章起，先知是慢慢把以色列的實況揭露出來。四1～五7是屬於第一部分，所述種種罪惡都是在耶羅波安二世昇平時代發生的，那時亞述未有餘力擴張他們的版圖，以色列得以發展他們的農業和貿易，積聚財富。可惜他們同時積聚罪孽，無論政治、社會、宗教，以至於民風習俗，無不陷入空前的敗壞。在這種叫神厭惡的墮落下，先知用了舊約從沒有人用過的比喻來說到耶和華與子民的關係，就是夫妻的關係。儘管是在法庭的背景下來描述，但耶和華把祂不忠的「妻

子」扭上法庭，目的不是離婚，而是重建，定罪不是爲要報復，而是爲她斬斷捆綁的鎖鍊，叫她能得自由，好能回歸耶和華。不過本段只從不同的層次描述審判，和宣告相應的刑罰。

一開始，何西阿就指出以色列全地都離棄了神，沒有人認識耶和華。他不厭其煩地列出他們的罪行，由上至下的，也是叫人不能置信的荒淫殘酷。他們的罪惡玷汚了大地，使全地悲哀。

這一切是怎樣來的呢？全因爲祭司失職，他們棄掉知識，不再教導以色列人遵守耶和華的約；因爲他們棄掉知識，耶和華亦棄掉他們，「使你不再給我作祭司」（四6）。何西阿對祭司的申斥是貫徹始終的，事實上南北國末期的先知對聖職人員的申斥是很一致的，皆因他們太容易忘記自己的身分，只懂得依附權勢（地方祭壇）以自肥；太容易接納社會的風俗，忘記耶和華的法則。這種情形在北國以色列尤爲嚴重，因爲巴力的丰姿已完全把他們迷倒，結果「祭司越發增多，就越發得罪我」（四7）。

何西阿時期的祭司爲了多得祭肉，竟然滿心期待以色列人犯罪。他們與一般老百姓一樣，好飲好食，還參與巴力崇拜的性禮儀，與廟妓交媾。老百姓看見祭司都這樣做了，還有什麼好顧慮的？因此先知宣告：「將來民如何，祭司也必如何」（四9），那就是「吃，卻不得飽；行淫，而不得立後」。

接著，何西阿描述以色列人崇邪縱淫的情況，在高岡上，在青翠樹下，他們拜偶像、酗酒，然後雜交；已經完全投降在自己「淫心」的控制下；耶和華的約早拋至九霄雲外，以色列

律法高尚的要求被視爲落伍，各人隨慾之所引，盡情尋樂，以爲是自由了、進步了，不再像小孩子一樣守著一套套的規矩；但先知說：錯了！「他們所行的使他們不能歸向神，因有淫心在他們裏面，他們也不認識耶和華」（五4），他們的惡行已成了他們的暴君，他們成了自我放縱的囚犯。有一天，他們帶著牛羊要來尋找耶和華，耶和華已經轉離，已經無處尋覓。

我們不應忘記四1～五7是誰，和在什麼背景下寫的——是以色列之「丈夫」，利用法庭的審訊場景下寫的。何西阿可沒有半點羅曼蒂克的心情來使用這比喻，他自己受著不忠的傷害，他的愛情被藐視，被踐踏，但他一直不能忘情於歌篾。爲此，每一個淫穢的描寫對他來說，都如心窩給插上一刀，是在這種心情下，他了解到耶和華爲什麼始終不能捨棄，祂的堅持不僅因著愛，很可能還是因爲一個受創的愛。要創傷得醫治，我們常用的辦法是逃避、掩蓋、忘記，然後讓時間醫癒它；但這樣一來，不忠的妻子只會更形墮落無望。不錯，罪惡已經使愛的根腐朽了，任何表面的道歉、假意的悔改，都不能起死回生。耶和華這個栽種者原本就可以把整棵植物拋掉，但祂不願意這樣做。祂把這棵植物生病的枝葉完全落盡，還要鬆開根部的泥土，把每一條腐壞的根都剪去，使它光禿，使它看來像枯枝一樣（參二14），然後重新栽植，再逢生機。何西阿看不見有第二個可能，以色列要更新，也沒有第二條路。

現代意義：對教牧界的警惕

四1到五7是描寫以色列社會進入轉型期之前的情況，包括自君王到庶民背離神的原因，其中尤以祭司階層的最爲詳細；它亦讓我們看到社會種種罪惡，由祭祀到民風；並且把人怎樣定意走向滅亡的拉扯力也一一細說了，對同樣處於轉型期的我們有極及時和適切的警惕作用。

1. 祭司

包括：(1)祭司與先知的衝突；(2)祭司與人民一同敗壞；(3)祭司與知識。

(1)**祭司與先知的衝突**。南北國末期的祭司常是八世紀先知定罪的對象，猶大國的耶利米和以色列國的何西阿對祭司的斥責，尤爲不留情面；原因自然是此時期純正的耶和華信仰已然變質；在異教的濡化下，耶和華的典章律例沒有聽衆，連整個敬拜和祭祀制度都變得有名無實；人上耶和華的殿，心中想的卻是世界的種種，「這百姓親近我，用嘴唇尊敬我，心卻遠離我」（賽二十九13）。但爲什麼會落到這樣的地步？豈不是因爲祭司失職嗎？以色列末期整個社會給迦南宗教敗壞了，爲什麼祭司不敢發言？人民都給巴力的應許迷惑了，祭司爲什麼緘默呢？何四1～五7給我們看到的，不僅是祭司不敢按耶和華的道教訓百姓，他們還是整個宗教與道德急滑的元凶，他們是帶領著以色列人行惡的人。我們一定會問，爲什麼聖職人員可以墮落到這個地步？

他們貪戀物慾，放縱淫心，爲此，耶和華宣告他們的刑罰是「吃，卻不得飽，行淫，而不得立後」（四10），這些都是可以肯定的；但五章1節非常可能指出另一原因，是我們常常忽

略的；在這一節，祭司是與王室和地方首領並列，同成爲被召去聽取判罪的一分子，祭司與權力架構靠攏，這是聖職人員墮落的原因，古已有之，今尤爲烈。何西阿與耶利米一樣，都是屬於孤獨先知的行列，他們不是因爲得不著權力，心裏酸溜溜，才故意挑祭司的碴兒；不，從他們對權力階層的熟悉，有渠道對他們說話，顯出這些先知不是完全給摒棄在權力階層之外的庶民；他們若要分權力一杯羹，看來還不是不可能的。但在他們蒙召和事奉的良心，卻是清楚地看見整個耶和華宗教敗壞的癥結：聖職人員與權力架構完全融接在一起，使他們失去任何批判的可能性，爲此，先知站起來斥責祭司的虛妄，並且宣告他們的刑罰：「我必因他們所行的懲罰他們，照他們所作的報應他們……因爲他們離棄耶和華，不遵祂的命令」（四9～10）。

政教分離是我們都曉得的原則，特別是當政府要干涉或利用宗教的時候，我們都說要保持政教分離的政策。但現代政府到底比昔日的有經驗，他不會直接地、明顯地向教會頒下什麼命令，他會把宗教領袖納入他的權力架構，給他一官半職，然後讓他向宗教圈子傳達政府的命令，這是既自然又有效的辦法。說到這裏，我們也許會想起中國大陸文革時期的情況，認爲這是封閉的共產主義才會用的統戰手段，還會引用戈巴契夫前期蘇聯利用東正教會來壓制其他教會的手段[62]，以爲活在自由開放的社會沒有這種危機。錯了，事情並不是這樣簡單，在整個政教合一的西方中世紀時期，教會固然與政府聯手，成爲特權階級的代表，就是進入現代，富强的如納粹德國利用「德國教會」伸張她的霸權主義，落後的如衣索匹亞王室利用主流教會同流合汚，剝削貧民，都是如出一轍，就是以又開明又自由的美國而言，多少保守派教會領袖因爲

成了「白宮早餐禱告會」的常客，政黨間爭取進主白宮時成了重要的拉票領導人，平日則成爲政府政策的詮釋者和擁護者，他們同樣失去了政教分離應有的空間，因此亦失去了監察政府運作的客觀身分。

我們並不是說作基督徒就不能參予政府的權力架構，基督徒在任何地方作鹽作光都是需要的，也是可能的；我們倒是說，作爲蒙召的神僕，教會作爲基督的身體，確實不適宜介入任何屬世的權力架構，免被它同化了、馴化了，不再能自由地看那太明顯的社會罪惡，不再能自由地說事奉良知要我們說的話。耶穌說：「你們不能事奉兩個主」，當我們事奉萬軍之耶和華之餘，覺得不夠熱鬧，不夠風光體面，也一併的擔個一官半職，很快就會發現，原來每一種社會罪惡都有一個存在的理由，每一種中央政策原來都有某種善的目標可以達到，我們的良知開始迷糊了，言語變得婉轉，手段變得玲瓏，我們開始整日打哈哈了。看哪，我們成了現代的巴力祭司了。

既要作耶穌基督的僕人，就讓我們忠心地作個耶穌基督的僕人；那怕這樣一來就等於是要作一個孤單落寞的、不受歡迎的，甚至是要吃苦的和捨命的僕人，像我們的主耶穌基督一樣。但願將來的冠冕能使我們拒絕今生的冠冕，不去僭奪未熟的榮耀。

(2)祭司與人民。祭司是代表人民向上帝獻祭求福，亦是代表上帝向人民宣講律法訓誨的居間者。在以色列社會，他們是受人民尊敬的人物，但到八世紀中葉，祭司的社會地位仍然保持著，人民對他的尊敬恐怕就大不如前了，怎麼不是呢？他沒有知識，貪得無饜，好飲好食，還

與任何人一樣，恣意行淫；四章2節一連串的罪惡，如「起假誓，不踐前言，殺害，偷盜，姦淫，行强暴，殺人流血」，還可能是祭司帶頭做的（參註釋），這樣的人怎可能得到人民的尊敬？何西阿說：「將來民如何，祭司也必如何」，用現代話來說，就是教牧人員沒有折扣，神怎樣刑罰百姓的罪，祂也照樣刑罰教牧人員的罪。假如百姓的罪是因爲教牧人員失職而招致，他可能還要罪加一等。

沒有知識，貪得無饜，好飲好食，恣意行淫，應該永遠成爲聖職人員的鑑戒，它們都是太明顯了，不需要多加解釋；但說來可悲，這些描述詞又多少時候成了我們聖職人員「度身定做」的外衣！我們說的話、講的道，或爲有識之士的譏諷，在堂議會或總會爲蠅頭小利而爭得面紅耳赤，在喜慶飲宴場合永遠不缺我們一份，而在男女關係上又不知檢點，誹聞頻傳，耶和華豈能視若無睹？

「民如何，祭司也必如何」，還有另一個含意：民與祭司的關係是雙程路，是互相影響的[63]。我們都知道牧者對信徒的影響是非常直接的，昔日有一牧師喜歡打蝴蝶結（bow tie），那教會的成年會友亦很多捨領帶而取蝴蝶結；另一大教會的牧師喜歡玩古玉，那教會亦有不少人玩古玉；相反地，牧師若是個有愛心的人，會友當中亦特別祥和可喜，我們都知道牧師可以塑造他的會友；但不常注意的是，會友也同樣能塑造他們的牧者，牧者能藉信息從講台影響他的會友，會友亦能透過反應來塑造他們的牧師。

伯明罕著名的牧者朱偉德(John Henry Jowett)在卡爾街禮拜堂(Carr's Lane Chapel)當

了十一年牧師，聞名遐邇。一九一一年，他接受紐約第五街長老會之邀，去那裏作駐堂牧師。有人問：「往哪裏找一個人可以代替朱偉德博士呢？」一會友答：「我們不爲此擔心。你知道嗎？卡爾街禮拜堂會塑造她的牧者的」[64]。

基督徒若都能這樣看，那才眞有希望呢！有人說我常對牧者說話太苛刻，特別對教會領袖的批評不留情面；假如我說的是過於我親眼看到的，我應該向神悔改，向人認罪，但上帝知道（亦有不少人知道），我說的不及我看到的多，而說了的也不是我願意說的，它爲我平白增添不少有實力的敵人，只是在這個時候不說，實在無法交代自己蒙召的良知，看見教會受牧者失職的損害，我就是不能閉口不言。現在，我也要對會友說，多少牧者的失敗也是你們造成的，且不說至今仍有教會以虐待牧師爲能事，給牧師的薪金比家中的菲傭更爲刻薄，就是對牧者的冷淡，吝嗇給牧者任何的鼓勵讚美，看管使用牧者猶如公司的信差，你是把一個人應有的生命光彩都搶掠淨盡了，也不要指望可以逃罪。不錯，有些教會能塑造一個神重用的僕人，也有一些教會把神要重用的僕人折磨得像個奴僕。有人說得好，你不能把冰山搬入教會，又責成牧師不會流汗而把他辭退。不錯，一個好的牧師會塑造一羣好的會友，但一羣有責任感、有回饋、有愛心的會友，亦能塑造一個神大用的僕人。讓我們不要忘記：摩西還需要亞倫托著他的兩隻手臂來禱告爭戰，因爲摩西的手臂也有酸軟下垂的時候。但願牧者都以摩西爲榜樣，也願每一個信徒都要作他牧者的亞倫。

(3)祭司與知識。何西阿宣告耶和華要棄掉祭司，因爲祭司棄掉知識。我們已解釋知識的含

意，和祭司與知識的關係[65]，現在讓我們看一下現代牧者與知識的關係。

從反面來說，華人教會有一個相當久遠的反知識傳統。從正面說，現代傳道人好像十分看重某種知識；這種趨勢與客觀情況頗有關係，不能盡怪傳道人不能執兩用中，看得合乎中道。先讓我們了解兩種反應，再指出背後原因，謀求解決之道。

教牧界的反智傳統是承襲過來的，不是自己創出來的，他將之發揚光大，可能基於自己主觀的條件。筆者認識一頗具名氣的傳道人，有傳福音及植堂的恩賜，也常執筆爲文。在他離港赴加之前，寫文章寫到他不同意的理論，總會說是「牧師、博士、專家」的意見，表示非對教會有益的意見也。他寫的東西極少引用「牧師、博士、專家」的著作，也是可以想像的，他只是寫自己的經驗和看法，亦常下內部訓令指出某些見解爲不合聖經。離港前跟要走馬上任的新教會商議他的薪金時，他說：「論資歷，你們要按博士的薪級給我計算」。這是他對筆者說的。他還補加一句：「我現在要寫的書十分重要，你一定要看」。我是什麼書都看的，自然拭目以待，只希望他也看得開一點。坦白說，我並不覺得博士寫的東西必然值得看，反過來說，也不見得非博士寫的東西就必然是好，爲什麼要那樣仇視知識、只重經驗呢？猶太人就是把知識等同可行的知識，這種經驗也不是惟我獨尊的，它必須接受「神聖訓言」（torah）的審核，一進入聖言的解釋和應用，無可避免地他們要依循某種學派的先例指引，因此他們沒有我們這種反智的問題。

現代社會的問題千頭萬緒，人所面對的困惑愈來愈複雜，再加上會友的教育水準不斷提

高，早叫人懷疑只具中學程度便進神學院是不是一個明智的政策。說來難以置信，好些華人神學院的講師，正規教育亦只到中學階段，部分人士亦成了教會反智傳統的接棒人，這樣訓練出來的神學生自然强調知識的屬靈屬世二分法了。在二十世紀問題百出的教育制度下，知識容或有屬靈屬世的分野，當我們沒有起碼程度的「屬世知識」，一個勁兒暗示自己的是「屬靈知識」，有時連在講道時引用一些喻道材料也會錯誤百出，別人就會懷疑你的「屬靈知識」到底是不是靈光了。「我的民因無知識而滅亡，你棄掉知識，我也必棄掉你」，就是在今天也有效的，我們也不能簡單地說這是指「屬靈知識」，便可以解除警告，因爲按上文下理，那是明指祭司沒有盡上教導民衆的責任；當你想教導會友，特別是教導教育程度比你高的會友，就會知道知識二分法並不給你任何稱職的信心。假如你連看基本的英文參考書也有困難，在信徒閱讀興趣普遍提高的當兒，你看中文參考書時就會怕他們也看過了，教牧人士反智實在沒有半點好處。

另外一類人剛走入另一種極端，他太相信知識，特別是新的知識，那怕他不懂的，只搜集幾個新名詞唬唬人，也覺得自己的講章滿有內容。這些人不僅相信知識，還相信學位，相信頭銜，以爲有了新名詞，有了學位，有了頭銜，沒有神的道，會友也會心滿意足的。筆者愈來愈懷疑，在教會場合是否適合以「博士」的頭銜來稱呼講員？這樣對會友介紹是否會引起不適當的聯想？昔日，「博士」一銜確如其名，指博學多才之士；在教會內，有時是指其講解具信仰的正確可信性；現今「博士」只代表一個現在可以開始作獨立研究的人士，既無博學多才之意

（在西方，博士與博學多才幾乎成爲雙反名詞），又無正確可信或權威的代表，他就是循正途獲得博士頭銜，是否眞正開始做研究，做的研究又是否有貢獻，還要看他日的表現，華人教會的怪現象是許多人取得獨立研究的博士證書後，就一生不再做研究，卻永遠不忘記提醒人他是領有獨立研究的證書的。姑不論他日後有什麼表現，到底與教會的場合不大吻合。人到教會是要聽神的道，不是要知道你有沒有資格作獨立研究，何況有些人聽過主席介紹他是什麼博士之後，就在講台上大話西遊、武俠鬼神的亂說一回，台上台下歡樂一輪之後，到底他闡明了聖經什麼眞理，也是叫人莫名其妙的。

當然，更多人是嚴嚴謹謹地爲了博士學位寒窗苦讀的，對這些人我們要表達敬意，但也讓我們不用世俗的眼光來看這些事。假如我們追求學問，爲的是能裝備自己，好更有效去服事人，這是爲了事奉而追求裝備（equip to serve），是蒙神悅納的。反過來說，假如我們是爲了追求學位而追求學問，爲了自己的興趣，爲了在教會能出人頭地，他把學位追到手了，就會等人來服事他，給他謀個高薪厚職，永遠不忘記提醒人他高人一等的資歷。這就是裝備爲要給人來服事（equip to be served），他就成了教會的負累。

今天華人教會的工作百事待興，聖職從來都要求最好的頭腦來參與，不是次等的，不是世界也不要的；但同一時間，聖職也要求一個眞正奉獻的人，連同他最好的頭腦，最優良的訓練，全心全意，全盡所有，一生從事；我們不需要反智來標榜自己的屬靈；同樣地，我們也不需要賣弄學位的人來愚弄我們；我們需要的是良牧。

2. 酗酒與淫行

何西阿描述的世界，是一個酗酒和縱淫的世界（四11、18），而且還是在異教的慶典中酗酒和縱淫，耶和華必然按他們所行的來刑罰他們。

酒爲色之媒，自古皆然，中外無別。人爲了縱淫，必備酒壯膽，或是刻意利用酒精把自己麻醉了，美其名是使自己放鬆，解除內心的禁忌；事實上卻是人不能在清醒的時候，在意志與良知皆正常運作的情況下恣意行淫。他要恣意，就一定要把意志灌醉了，把良知鈍化了，叫他的頭腦迷糊，心神迷糊，整個人都迷糊，才能做出清醒的時候他做不出來的事，這就是爲什麼何西阿說「酒和新酒把我人民的心奪了去」（四11，呂譯）。換句話說，借酒縱色的人，在他玷汚別人之前，是先玷汚了自己，不僅是玷汚自己的身體，也玷汚他的思想心靈，何西阿形容這樣的人是「深愛羞辱」（四18b，呂譯）。

我們不需要在這裏深究聖經的酒、新酒、清酒、濃酒等詞的用法（參註32）；雖然有時「酒」一詞是指榨出來而未經發酵的葡萄汁，或指一種酒精成分極低的飲料。含酒精的飲料在昔日以色列和耶穌時代的社會，是普遍被接受的，因此聖經並沒有明禁人碰這種東西。如上所言的「五穀、新酒，和油」，一直是舊約蒙神賜福的記號。保羅亦只警告人「不可醉酒」。但到了八世紀，酒卻成了以色列人墮落的記號。爲此，阿摩司是「本於傳統的理由反對人飲酒」[66]，何西阿則本於道德和宗教的理由斥責酗酒的人。本於道德的理由，是因爲酒與異教儀式的縱淫有關：本於宗教的理由，是因爲他們把耶和華所賜的用來供奉巴力，還說這是他所賜的，酒加上縱淫，就把以色列人的宗教全然敗壞了。

假如我們把酒與色放回八世紀的宗教環境來看，就知道它們不是孤立的社會罪惡。四章13b說當時人在樹影婆娑下郊遊飲酒，12節說他們常常來到異邦壇前求問木偶木杖，暗示木偶木杖可以很快解決他們實際的問題；13a則說他們獻祭燒香。所有這些都顯出巴力宗教是個叫人滿意又靈驗的宗教，它能解決人心靈的需要，在自然宗教性內，人需要指引的慾望得到滿足，也具有一定的社交吸引力；這樣的宗教實在太棒了，人完全的滿意，完全的不設防，因此亦容易把自己完全交給酒與色來放縱自己。

不錯，酒與色不能孤立地敗壞一個有眞信仰的人，它們總是與其他因素混合在一起，使人忘記它們原本的猙獰面目，叫人不自覺地一步步接受它們，一個經過改裝而叫它們變得可接受的思想，一個寬鬆的社會風氣，一個婚姻忠貞日漸解體的友羣，慢慢叫我們的防衛系統解嚴；它們就像阿拉伯的駱駝一樣，先是一條腿伸入來，然後是兩條腿，前半身，大半個身，最後是整隻駱駝進入狹小的帳幕，把道德準則的主人完全擠出去了。

酗酒與縱色怎樣敗壞昔日的以色列人，今天它們的本質完全沒有改變；事實上隨著經濟能力的提高，它們對現代人的影響力眞是不應再避諱不提。我們不需要引用社會研究的資料作支持，只要走在洛杉磯的街頭、紐約的時代廣場，打開中國大陸、台灣，或香港的報紙，我們幾乎不可能不發現酒與色怎樣控制了這一代人的行爲，和它們導致的悲劇。

以往酒與色幾乎是成年人自我放縱的專用品，現在它們的顧客愈來愈年輕，十二、三歲青少年男女晚上拿著啤酒在街頭放浪形骸的景象，紐約與廣州同樣可見，香港與台灣更不必提了。《洛杉磯時報》在八九年曾以此爲專題，以之比較俗稱爲「冰」的毒品，誰爲禍更烈？認爲酒較不易上癮，對身體形成的損害也沒「冰」的迅速和永久性，研究員當然並不認爲少年酗酒不是問題，但他們的結論確然反映出一般人的看法：酗酒比吸毒是可接受。

問題是我們常故意忽略一個事實，酒色與毒品一樣，是會增强人對它們的慾求，你愈縱情於其中，就愈感覺需要它們，你愈需要它們，它們愈叫人感到不滿足。中了酒毒的人，或是沈迷在各種變態性遊戲的人，莫不是有著同樣陳舊的故事，及古老的墮落途徑，這豈不正是何西阿書對我們的警告嗎？

3. 耶和華或巴力？

「人是不可救藥地具有宗教熱情。」布朗說[67]。

當以色列人離棄眞神耶和華，他們就以假神巴力來取代——這是恆久不變的定理，我們的問題並不是要不要宗教，而是要哪一個宗教，因爲人就是那樣不可救藥地具有宗教熱情。他也許會用各種藉口來抗拒基督教宣稱的眞神，卻會毫無反省能力地擁抱著其他自設自造的偶像。

共產主義嘲諷基督教爲「人民的鴉片」，但這麼多年來，基督教出版了千千萬萬自我批判其宗教的書籍，厲行共產主義的國家（如中國大陸）可曾容許人出版過一本批評共產主義的書

籍？馬列毛的思想跟初民的圖騰可有什麼眞實的分別？任何人不按黨的路線來思想，不按黨的口徑來說話，他們立刻覺得這是褻瀆的，這人非要抓起來關在監牢裏不可；就是西班牙異教裁判所權力達到巔峯的時期，逼害異己、消滅敵人的行徑還沒有現代共產政權來得那樣澈底，執行起來也沒有那樣的狂熱。假如我們拿擁權在位的共產黨徒怎樣維護馬列毛思想的行爲，和伊朗在柯梅尼時代推行伊斯蘭主義的行爲作一比較，二者實在沒有明顯的分別，事實上前者比後者更澈底、更盲目，剷除異己的時候更不手軟。柯梅尼時代的伊朗國會可以容許人對伊斯蘭精神有不同的解釋，只要總路線是擁護伊斯蘭革命，他還是可以存在於權力架構的核心，柯梅尼亦從沒有發動自己的軍隊屠殺自己的人民。共產黨爲了維持獨一的思想路線，保守獨一的思想形態不受挑戰，任何殘酷的手段都可以行使出來，還得到正式的、公開的褒揚。假如說這不是宗教式的盲目狂熱，也只因爲他們的所作所爲是超乎了宗教的盲目和狂熱。

當我們把視線放回自己所處的城市，同樣會發現一個又一個自稱是沒有宗教束縛的小圈子。也許是知識份子吧，他們自許理性是決定萬事萬理的準繩。不錯，他們不會接受任何不能通過理性評檢的事或理，特別是他們不喜歡的事或理。他眞是嚴格按著理性的指導來生活？若然的話，那是一種怎樣的理性？都是沒有偏倚的嗎？沒有選擇性的嗎？只要是具有選擇性的，理性就不常能解釋我們的選擇，我們不常在理性的指導下選擇，而是按自己的愛惡、個性，及昔日的經驗、將來的聯想等等來選擇，那麼爲什麼把只具部分功能的理性提升至最高的地位，並且表演得好像理性已經全然支配整個人生呢？我們怎樣解釋自己對「學術成就」的期望是合

乎理性的呢？甚至爲了達到這期望，不惜放棄對身邊的人應盡的責任，不惜要求別人爲了自己的期望而要放棄他們應享的權利？理性怎能自圓其說？「我的民求問木偶，以爲木杖能指示他們。」知識份子眞的是沒有偶像的嗎？

也許是現代城市興起的「雅痞」（Yuppies）吧？他們亦看不起傳統宗教，自稱是自由享樂、追求生活品味的一族。不錯，他們沒有一個神，卻有許多許多的小神，他們對小神的資格要求更低：一個出名的設計師、某一牌子的汽車、幾句可以在昂貴餐廳點菜用的法文，幾個具身分象徵的會員證，這些全可以成爲他們的神，眞是有點庸俗便宜的感覺。

但更嚴重的不是口稱沒有神的人，而是自稱是敬拜耶和華，實際上卻是事奉巴力的人。以色列人相信的是耶和華，卻在巴力祭壇來敬拜耶和華，用祭祀巴力的禮儀來事奉祂，用以賽亞的話來說，他們是「用嘴唇尊敬我，心卻遠離我」（賽二十九13）。這眞是要留心聆聽的警告。因爲我們敬拜與實際事奉的，常是不同的一個神。

教會敬拜的是那位謙卑的、與貧窮人同行的、自己又沒有枕首之處的耶穌，祂表達自己是彌賽亞的方法，就是使「瞎子看見，瘸子行走，長大痲瘋的潔淨，聾子聽見，死人復活，窮人有福音傳給他們」（路七22）。換句話說，祂一生都是與社會不要的人在一起，爲他們解危濟困，使絕望的人能重拾人的尊嚴與希望。祂並沒有往當日的上流社會擠過去，沒有要求社會上有權勢的人士認同；這也是今天教會努力效法的嗎？抑或我們早忘記周圍不幸的人，一心只爲自己存在的權利奮鬥？爲要爭取可以發言，且有權利被別人聽到而努力？學效美國保守教會領袖的榜樣，以被邀進入白宮參加早餐祈禱會爲目標，以跟政客站在同一講台爲榮耀？又以曝光率爲手段？

當然，我們不必極端地以爲出名就是壞事，政治更是沾不得的骯髒，許多大有權勢的人仍是個眞誠地愛主事人的基督徒。但無論什麼地方什麼時候，不斷反省自己事奉的，是有需要的人，或是虛妄的己，總是有益的；它能警惕自己不會落在用嘴唇尊敬神，心卻遠離祂的危險境地，不會有在耶和華的聖殿內供奉巴力的愚蠢行爲。作爲一個羣體，或是作爲一個個人，這種危險境地與愚蠢行爲都不僅是一個邏輯的可能，它是眞實地、不斷地發生的事情。當社會落在急激改變的當兒，人名義上是敬拜一位神，實質上卻事奉另一偶像的事，是非常容易發生的；北國末期的以色列人不是宗教上特別愚昧的人，他們只是太忽略人性的幽暗面，太容易迷醉於社會上種種色相的引誘，就是有神的先知在他們中間，就是亞述大軍已經逼近城門，仍然看不出回轉歸神的路，弄到非國破家亡不知悔改，我們可知引以爲鑑？

人不能沒有敬奉的偶像，他也不能忍受沒有某種終極的認識，問題只是哪一個、哪一種而已。人若不以耶和華爲他的眞神，就必以低下的、庸俗的，甚至是便宜的，來作他追隨事奉的對象，教會也沒有例外。

註：

1. See J. Bright, *A History of Israel*, *op. cit.*, p.255.

2. 如在南地（Negeb）沙漠地帶改善水利，在沙漠開出江河，使這地的農民處於自有以色列國以來最高的水平：參N. Glueck, *Rivers in the Desert*, 1968, esp. chap. Ⅵ；另參代下二十六10。
3. 考古學家發現這時期的「撒瑪利亞陶片」，記載的稅收模式是屬於所羅門時代的，不是耶羅波安二世自己想出來的，參John Bright, *op. cit.*, p.256, fn.85.
4. See G.Widengren, "King and Covenant" *JSS*, Ⅱ, 1957; p.1ff; H. Ringgren, *Israelite Religion*, D. Green tr. London, 1966, pp.119～120.
5. 學者一直體會到研究此問題是有相當多限制的：(1)我們現有的資料主要是從南國猶大的觀點來記述，北國第一手資料不多；(2)有部分是從被擄後期的角度來寫，不少還只是反映被擄後期的；(3)資料的日期不容易定準；(4)就是被擄前期的宗教，也呈現一片多元的現象，以偏蓋全的描述不易避免。參S. H. Hooke, ed., *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford, 1958, pp.13ff; I. Engnell, "Methodological Aspects of OT Studies," *SVJ*, 7, 1960; p.17.
6. 參C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, Philadelphia, 1967,pp.199ff.
7. Mays, p.61.
8. 除上引N. Glueck, *Hesed in the Bible*,一書外，亦可參較近期的K. D. Sackenfeld, *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible*, 1977.
9. Andersen and Freedman, p.320.
10. See W. Harrelson, "Knowledge of God in the Church", Int. 30, 1976, pp.12～17.

11. See J. L. Mckenzie, "Knowledge of God in Hosea," *JBL*, 74, 1955, pp.22～27.
12. H. B. Huffmon, "The Treaty Background of Hebrew Yāda'", *BASOR*, 181,1966, pp.31～37.
13. Mays, p.60的翻譯。
14. Stuart, p.76.
15. 此是把dmm解作「越過」（exceed），如NEB的註解。Andersen and Freedman, p.8譯作break out與Wolff, p.65相同。
16. 有關咒詛、褻瀆、符咒、興起誓的關係，請參S. Blank, "The Curse, Blasphemy, the Spell and the Oath," *HVCA*, 23, 1950～51, pp.73～95.
17. Mays, p.64.
18. Wolff, p.68.引A. Alt, "Das Verbot des Diebstahls im Dekalog," *Kleine Schriften*, 1, pp.333～340爲證。
19. See Andersen and Freedman, pp.347f. 此處列出十一種不同的讀法。另參*Biblia Hebraica, 3rd* edit., by R. Kittel, ed.
20. *Ibid.*, p.348.
21. 參《現中》的譯文：「祭司們哪！你們不要控告人民，也不要指責他們，因爲我要指控的正是你們」。這個譯法意義明朗，卻是比較自由，特別是上半節。呂振中是作：「然而人都不必爭辯，人也不必指責：祭司阿，我的爭辯是針對著你的」。這譯法比較近馬索烈抄本。

22. *Eg.* W. Rudolph, *Kommentar zum Alten Testament*, XIII／1, Gütersloth,1966, passim.
23. Wolff, pp.76f.
24. See J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford, 1962, pp.210ff; 202ff,即記載八世紀先知與這些先知的衝突情形；另參D. Green, *Israelite Religion, op. cit.*, pp.204～219.
25. Mays, p.68.
26. Wolff, p.79。有關哀歌的體裁、意義，以及在詩的用法，參楊牧谷，《復和神學與教會更新》，香港，一九八七，頁433～460。
27. 有關認識神的專文及書，可參：E. Brunner, *Truth as Encounter*, 1964; E. Baumann, "Yāda und Seine Derivate", *ZAW*, 28, 1908, pp.22ff, 110ff；"Wissen um Gott' bei Hosea als Urform der Theologie?" Evth 15, 1955, pp.416ff; H. Bavinck, *The Doctrine of God*, 1955, T. H. L. Parker, *Calvin's Doctrine of God*, 1959.
28. 這是較普遍的譯法，如《現中》、《呂振中》、KJV, RSV, Mays, pp.66, 70.
29. Stuart, 78.
30. Andersen and Freedman, p.354.
31. Mays, p.70; Stuart, p.79. Andersen and Freedman, pp.359f.
32. 有關聖經的酒，可參A. M. Wilson, *The Wines of the Bible*, London, 1877; C. H. Fowler, *The Wines of the Bible*, New York, 1878; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, III, 1955, pp.70～77.

33. 另參W. L. Holladay, "On Every High Hill and under Every Geen Tree", *VT* 11, 1961, pp.170～76.
34. Philip J. King, *Amos, Hosea, Micah—An Archaeological Commentary, op. cit.*, p.88～107, See also R. de Vaux *Ancient Israel, op. cit.*, pp.284ff.
35. Wolff, p.86引用Rost "Erwägungen", p.453.
36. 古史家希羅多德爲我們記錄巴比倫這種新婚風俗的過程，我們把它譯出如下（見Wolff, pp.26f.）：「巴比倫最污穢的一個風俗，就是強迫每一個女人一生必有一次坐在愛神廟內，與陌生的男人性交。城中有錢有地位的女人坐在垂下布幔的車來到廟裏，那裏早已推滿人，大多數是坐在廟中神聖的區域，……女人抵達廟中，不盡責任不能歸家。男人來到，只要把錢拋入她的大腿上，就可以帶她到廟外幹起來。他拋錢的時候一定要說：「奉邁利她之名（Mylitta,此爲亞述文稱之愛神），我要選妳」。他拋下多少錢是不重要的，女人也永遠不會拒絕，不然就是冒犯神靈：她只能跟隨那個拋錢的男人出去。性交後，她就是聖潔的，可以回家去，她也不可能比那個時候的她更偉大的了。因此美麗又高大的女人很快就可以回家，但不漂亮的可就要等許久了，因爲她們不能完成律法的責任，有些人要等三年，甚至是四年。塞浦路斯某些地方也就有這個風俗」（Herodotus I,199）。

申二十三19及結十六31、34記載的迦南風俗，與此是很接近的。那裏之「賞錢」可能就是指拋進女人大腿上的錢。

37. Mays, pp.75f.; Wolff, pp.87f.; Kidner, p.54; Harper, p.259.
38. Wolff, pp.87～88. 他提到此風在敍利亞、腓尼基和埃及均盛行。

39. 最早提出此意見的，是H. Nyberg, *Studien zum Hoseabuch*, Uppsala, 1935,後隨者爲Stuart, p.83;另參Andersen and Freedman, p.9（譯文）；p.369（解釋）。
40. Wolff. p.88.
41. Wolff. p.87.
42. Harper, pp.261f.引用漢摩拉比法典110、127、178～82的證據；此外，古代近東如敍利亞、腓尼基、埃及，和米索不達米亞等地的淫風，古籍記載的也不少，參T. Meek, *ANET*, p.183;另參W. F. Albright, *Archaeology of Ancient Israel*, *op. cit.*, pp.75f., 158f.; M. Pope, *Song of Songs*, New York, 1977, pp.214～29.聖經亦有記載（創三十八21，22；申二十三17）。
43. 例：Stuart, p.71（譯文），p.84（解釋）。
44. 這裏的禁令不能延伸爲基督徒不可去參觀異教的廟宇，我們可以不贊成基督徒這樣做，但要用別的理由；這裏禁止的原因是昔日以色列人以朝聖之心去，而且又眞正拜偶像，故禁。
45. M. Dahood, Psalms Ⅰ:1–50, *AB*, New York, 1966, p.111.
46. 唐佑之，頁124引用Albright指出它原指「航海船隻組隊相護」的意思，故亦作「關聯」：W. F. Albright, "The Role of the Canaanites in the History of Civilization", in *The Bible and the Ancient Near East*, 1965, pp.482～483; fn. 80.
47. Andersen and Freedman, p.378.
48. Wolff, p.97,認爲是聆聽律法的教導。

49. *Ibid.*
50. 何五1是聖經惟一用Mizpah而不加指定詞的。參J. Muilenburg, "Mizpah", *IDB*, vol.3, *op. cit.*, pp.407～9.
51. Harper, pp.267～268列出許多可能的修訂辦法，有興趣者可參考。
52. 文法上是把主詞放在句子之前，以突出其意。
53. Andersen and Freedman, p.389.
54. Mays, p.82.
55. Andersen and Freedman, pp.393f.
56. Wolff, pp.100f.
57. Wolff, p.101, 稱這句是全書最難明之一。
58. Wolff, p.101,引O. Eissfeld, *Molk al Opferbegriff in Punischen und Hebräischen*, Halle, 1935.
59. Harper, p.271; Rudolph, *KAT*.
60. LXX, Wolff, p.95. *Cf.* Mays, 85.
61. Andersen and Freedman, p.396.
62. 參「蘇維埃人民信心之光」，Harvey Cox著，廖麗臺摘譯，《曠野》21, 1990, pp.10～11, 原文見於《Sojourners》, 1989, Dec.
63. 參Mauchline and Plillips. *op. cit*; p.607.

64. Hampton Adams, *You and Your Minister*, St. Louis, 1940, pp.38—39; quoted by Mauchline and Phillips, p.608.
65. 同時參John L. Mckenzie, "Knowledge of God in Hosea," *JBL*, 74, 1955,pp.22—27.
66. See T. H. Robinson, *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel*, NewYork, 1923, p.82.
67. Machline and Phillips, p.609, quoting S. L. Brown.

敘述戰爭世代

歷史背景

自從德國學者艾爾慈（A. Alt）在一九五九年發表何五8～六6詳盡的研究以來，學者大多數接受本段是發生在公元前七三三年的敘利亞以法蓮聯手攻打猶大國的時期[1]，了解這個時期的歷史對解釋此段經文有頗大幫助。

敘利亞以法蓮聯手攻打猶大之戰（The Syrian-Ephraimite War, 733/4）是一個悲劇，不僅對猶大是如此，以色列亦開始踏上毀滅之途。這段歷史應從耶羅波安二世駕崩（七四六年）的時候說起。

耶羅波安二世最後的十年，是以色列國的黃昏，國內種種病態已然呈現，加上國外有亞述在提革拉毗列色三世（Tiglath-pileser Ⅲ, 745～727）領導下，成爲近東不爭的霸主，二十五年內以色列便從地圖上給抹掉了。

亞述王銳意揮軍西向的時候，正是近東諸國君主都是不太濟事的年代；而亞述垂涎幼發拉底河以外之土地，更是早已有之的野心。一方面是爲了木材與豐富的礦藏，另一方面也是要打開西南面往亞細亞的路線，特別是往地中海的通商航路，這說明爲什麼亞述久不久就揮軍西向。提革拉毗列色三世登位後，把主力放在南征北討的工作上，南面他要征服巴比倫的迦勒底人，北面他要對付烏拉吐王國（Urartu），並且還要向西伸展他的勢力（參地圖），他三個目

標都達到了，成爲列國聞風喪膽的霸主。

自七四三年起，亞述對敍利亞發動一連串的軍事行動；起初爲猶大王烏西雅領導的聯盟力抗[2]，至終不敵。到了七三八年，提革拉毗列色已取得敍利亞大部分的控制權，另加巴勒斯坦北部的地區，包括推羅、大馬士革，和以色列。烏西雅約在七四二年駕崩，提革拉毗列色以未能親施報復爲憾。七三三年，敍利亞和以色列聯手揮軍南下，直取猶大，是爲有名的敍以戰役，也是我們這段經文（五8～六6）的背景[3]。亞述趁敍以戰爭消耗二國軍力之際，再度西攻，終止了這場戰役。

提革拉毗列色三世每陷一地，他不以獲得臣服及進貢爲滿足，他要的是永遠的征服，因此採取了新的措施。他把征服的城池併入自己的版圖爲一省分，然後把該處的王室官長和全部俘虜遣送異地，以根除該地再度抵抗的可能性，此法亦爲巴比倫採用，以色列和猶大國就是這樣嘗到國破家亡和被擄異地的厄運。

現在讓我們看耶羅波安二世之後的以色列國。王下十五8～28給我們留下一段寶貴的記錄，一言以蔽之，自耶羅波安二世後，以色列是陷於無政府狀態下的混亂與兇殺之下。耶羅波安二世逝世後的十年，以色列連續換了五個王，三個死於謀朝篡位，沒有一個是合法的。耶羅波安的兒子撒迦利亞在位只有六個月，就爲沙龍所殺，沙龍在位一個月，可能連作王是什麼味道還不清楚，就給米拿現所殺；全國上下陷於一片內戰的惶恐（參王下十五16）。

提革拉毗列色在米拿現在位的時候，再度揮軍以色列[4]；米拿現自然沒有實力對抗，爲了

求存，他做了兩件事：他向亞述納一千他連得銀子（等於七萬五千六百鎊），此巨大的貢款是怎樣籌得的呢？是透過人頭稅徵集的（王下十五20），每個富戶要納五十舍客勒（約等於二十安士）；第二，他把以色列的主權拱手讓給亞述王，請他「幫助他堅定國位」（王下十五19b）。此事激起愛國的以色列人反對，不久就迫他退位，由他兒子比加轄接續作王（七三八～七三七），他的王位還未坐暖，就給比加殺了（二人其實是同名的）。比加登基，敍以戰爭是發生在這個時期的。

爲什麼比加要聯同外人對付自己的兄弟？原來比加是代表著以色列國內反對亞述的一種勢力，他登基後與大馬士革的利汎王（King Rezin）聯盟，對抗亞述的霸權主義；相信他們已獲埃及的首肯，支持他們的計畫，餘下的就只有猶大了。此時猶大國是由烏西雅的兒子約坦作王（七四二～七三五）；約坦不欲參與聯盟，希望保留自己外交的獨立，也就拒絕了。比加與利汎王一方面要對抗東北的亞述，背後又有一個不合作的猶大，自然感到前後受敵，於是決定聯手攻擊猶大，希望以武力逼使猶大就範（王下十五37）。

約坦就在這個時候離世，由亞哈斯登位。敍以聯軍直取猶大國的北面，且逼近耶路撒冷（王下十六5），他們的目的是要廢掉不合作的亞哈斯，扶植一個與敍利亞有血緣關係的他比勒的兒子爲王（賽七6），但此計不逞。

現在讓我們看看亞哈斯治下的猶大國。猶大原征服以東好多年；到了八世紀末期，猶大國力日衰，以東趁機起而反抗，把猶大軍隊逐出伊勒夫（Elath，即今之Ezion-geber）；並且

參加敍以聯盟，攻擊猶大（代下二十八17）。同一時間，非利士亦趁機揮軍，直取猶大的南部，且攻下一些邊陲的城鎮（代下二十八17及下），故敍以戰爭時代的猶大是三面受敵了。

亞哈斯怎能對抗三面大軍的入侵？在走頭無路之際，他只好向亞述王提革拉毗列色求援了，賽七1～八18記載的就是有關這個時期的事。以賽亞力勸亞哈斯不要招狼入室，乃要相信耶和華（王下十六7及下）。政治家可能精於估量軍事力量的制衡力，相信耶和華卻不是他們特別傑出的本領；亞哈斯拒絕以賽亞的建議，向亞述進貢一大筆款項，把兇殘的亞述大軍請來。

提革拉毗列色知道機不可失，遂領大軍南下，幾乎在毫無阻擋的情勢下，把敍以大軍打個落花流水，終止了敍以戰役。在七三四年，亞述大軍先取道以色列國土打入沿海城市，攻陷非利士的迦薩地帶，直逼埃及河，建立軍事基地，從而切斷埃及任何干預的可能；然後翌年（七三三），提革拉毗列色再度全力攻擊以色列，奪取加利利和約但河岸的城市，人給俘擄，城池被毀無數。此時要不是比加給何細亞謀殺，而何細亞又立刻投降亞述，亞述極可能就把整個以色列摧毀，把亡國的事實提早十多年了（王下十五30）[5]。以色列既降，現在只餘下大敍利亞。亞述王在七三二年亦攻陷她的首都大馬士革，處死利汛，把大部分居民俘擄，並把佔取城池分作四個亞述的省分。

以色列在何細亞時代，以至於她完全滅亡的經過，我們留待本書最後一段再交代（屬於何十1～十四9的背景）；這裏簡單地說一下猶大國的情況。

猶大國經過敍利亞、以色列、以東和非利士的攻襲，本已元氣大傷，再加上向亞述繳納巨款，她實在無力自主。亞述王並不是一個容易滿足的人，若說他沒有連帶把猶大一併攻下，很可能就是因爲亞哈斯拒絕參與反抗亞述的聯盟。但亞哈斯要偏安下去，代價也是頂大的，他要把猶大獨立的地位拱讓給亞述，作他不貳之臣民（王下十六7及下），猶大國不再是一個獨立自主的國度。實際上，她成了亞述的一個省分，其悲劇性的結果正是以賽亞書告訴我們的，包括宗教上陷入與以色列末期同樣的敗壞，經濟與社會瀕於解體，直到希西家登基作王（七一五～六八七年），奮力圖强爲止。

到這裏，我們交代了何一1的四個王：烏西雅、約坦、亞哈斯和希西家與北國的關係，也指出以色列國從耶羅波安二世到撒迦利亞、沙龍、米拿現、比迦轄、比加的情況；國外的情況亦看見了亞述、敍利亞、以色列、猶大、埃及、以東，和非利士的權力轉移，這是了解何五8～六6的廣角背景。

現在讓我們讀這段經文，分析它的結構，才一節節的研究下去。

本段可分三個小單元：

1.	腐敗的政治	五8～11
2.	人神的刑罰	五12～15
3.	罪惡與審判	六1～6

8 你們當在基比亞吹角，
在拉瑪吹號；
在伯亞文吹出大聲，說：
便雅憫哪，有仇敵在你後頭。
9 在責罰的日子，
以法蓮必變為荒場。
我在以色列支派中，
指示將來必成的事。
10 猶大的首領
如同挪移地界的人，
我必將忿怒倒在他們身上。
如水一般。
11 以法蓮因樂從人的命令，
就受欺壓，被審判壓碎。
12 我使以法蓮如蟲蛀之物，
使猶大家如朽爛之木。

13 以法蓮見自己有病，
猶大見自己有傷，
他們就打發人往亞述去見耶雷布王，
他卻不能醫治你們，
不能治好你們的傷。
14 我必向以法蓮如獅子，
向猶大家如少壯獅子，
我必撕裂而去，
我要奪去無人搭救。
15 我要回到原處，
等他們自覺有罪，尋求我面，
他們在急難的時候，
必切切尋求我。

六 1 來罷，我們歸向耶和華，
祂撕裂我們，也必醫治，
祂打傷我們，也必纏裹。
2 過兩天祂必使我們甦醒，

第三天祂必使我們興起，
我們就在祂面前得以存活。
3 我們務要認識耶和華，
竭力追求認識祂；
祂出現確如晨光，
祂必臨到我們像甘雨，
像滋潤田地的春雨。
4 主說，以法蓮哪，我可向你怎樣行呢？
猶大阿，我可向你怎樣作呢？
因為你的良善如同早晨的雲霧，
又如速散的甘露。
5 因此，我藉先知砍伐他們，
以我口中的話殺戮他們，
我施行的審判如光發出。
6 我喜愛良善，不喜愛祭祀，
喜愛認識神，勝於燔祭。

五章8節由兩個呼喊要徹醒作開始，是何西阿愛用的引言形式，他在四1、4及五1亦如此，故五8是一新分段無疑。如窩夫所言：「它與前面章節全無關係，這裏有的是新的地名，注意的是新的困難，那就是戰爭了」[6]。

我們記得前面幾章先知關心的是他們宗教祭禮的墮落，這裏完全改變過來，是轉到政治的層次了，以色列與猶大是其論說的對象。當然，長長十四節經文不是一個講章，裏面包括幾個單元，從不同的風格及形式可以看出來。使它們聯成一體的，就是戰爭，它是幾個單元的共同背景。

五章8～9節是先知語錄，何西阿是發言者，呼喚戍兵在便雅憫發出警號，因為南方強敵已然出動。

10～12是神的聲音，祂為猶大、以色列之同室操戈而悲嘆，他們各自向外邦人求助來對付自己的同胞，製造創傷，神就透過他們的創口來工作（12節）。

13～14仍是神說的話，內容卻轉到稍後的審判，他們求助於外人來醫治他們的創口，外人卻無能為力，神要撕裂而去，無人搭救（14節）。

15節是把神的審判作進一步解釋，指出祂的審判是為他們創造一個可以反省回轉的環境，使他們「在急難的時候必切切尋求我」。

六章1～3節是一首禮儀之歌，是懺悔者之歌：它是緊接著五11～14而有的回應；而4～6則是耶和華回應懺悔者之歌。

我們雖能大體上知道五8～六6是發生在七三四及七三三敍以戰爭的時代，至於各單元是在什麼特定的環境，或向著誰而發，就不能知道了。

經文研究

8 從8～11節是論以法蓮與猶大的敵對關係。

「看哪，仇敵來了，正在你們的後頭！」何西阿焦急地呼喊：「基比亞的警衛呀，快大聲吹起你的號角；拉瑪的號手，趕快響號；伯亞文（伯特利）的戍兵，快快發出警報」。

何西阿是以什麼身分發出這些警告？他是以守望者的身分發出警報。情況是危急的，已是極其嚴峻混亂了，因此非高聲警告不能叫人留意以知道怎樣走避。

這節提到三個地方：基比亞、拉瑪，和伯亞文；也提到三種警報，需要解釋一下。

三個地方皆處於由耶路撒冷一直延伸入以法蓮境的山脊路上，中間經過的正是便雅憫境。基比亞離耶路撒冷只有三哩，拉瑪是五哩，伯亞文（即伯特利，參四15）是十一哩。這三個地名的次序是重要的，因爲單按本節，我們不知道何西阿警告的內容，到底是誰來侵襲呢？他是警告誰呢？本節最後一句：「便雅憫哪，有仇敵在你後頭（原文無「有仇敵」）」，又是指哪一方的後頭。

要確定何西阿所指的仇敵是從什麼地方逼近以色列，我們先要解決本節最後一句：「便雅

1. 異教祭壇

2. 香壇

7. 青銅牛犢

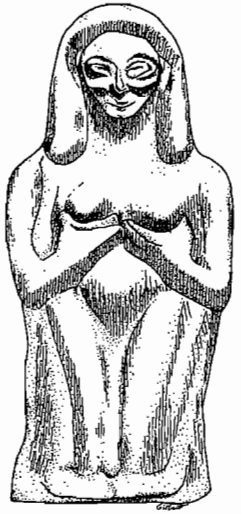
4. 巴力的閃電神

3. 牛犢

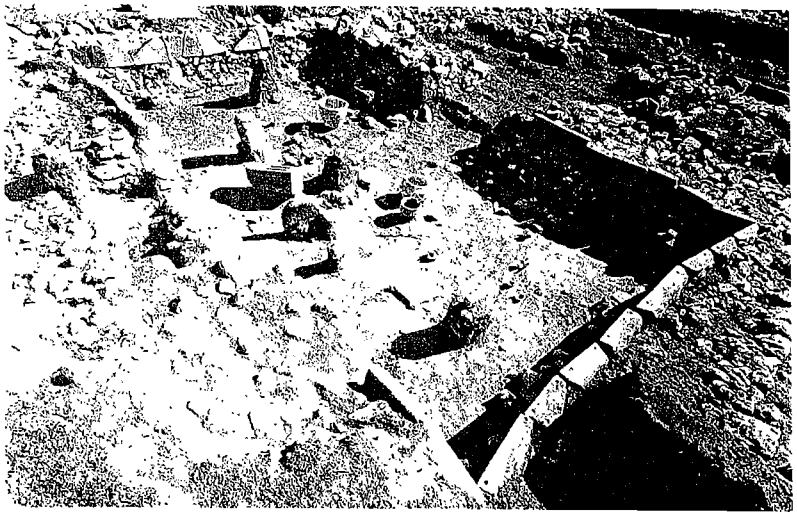
9. 示劍出土的神像

8. 女神哺養二幼童

6. 站在牛犢上的巴力神



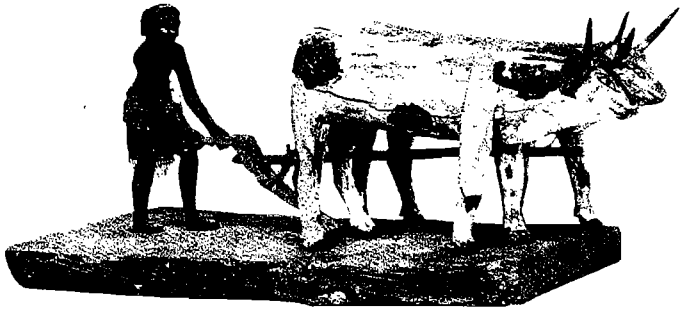
5. 亞斯他錄



10. 夏瑣之迦南聖殿

11. 公元前十二至三世紀的烘麵包爐

12. 搏麵的泥偶



13. 牛負軛耕田的木雕

14. 寫於紙草上的婚約

15. 圍攻堅固城的浮雕

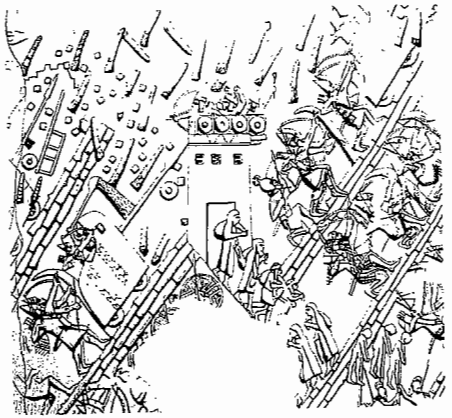
21. 戰俘繫繩

20. 提革拉毗列色三世

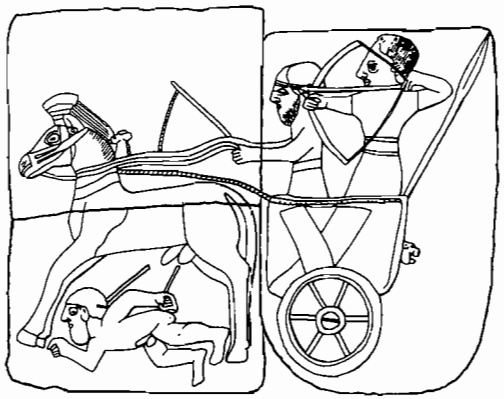
23. 撒縵以色三世

22. 撒珥根二世

17. 亞述的戰士與弓

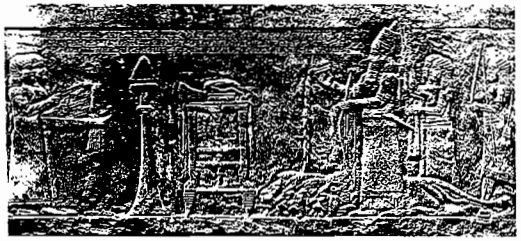


16. 西拿基立攻打尼尼微

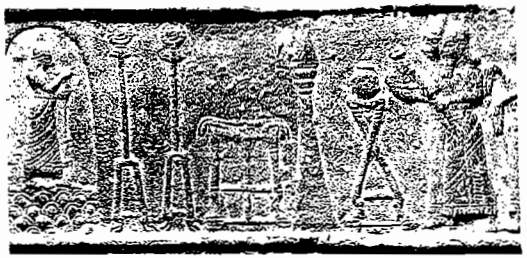


19. 亞述的戰車

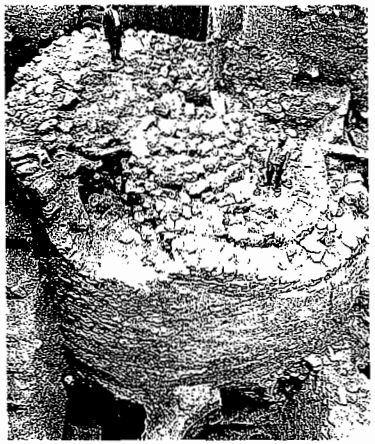
18. 斷弓



29. 奠祭



30. 亞述王獻祭

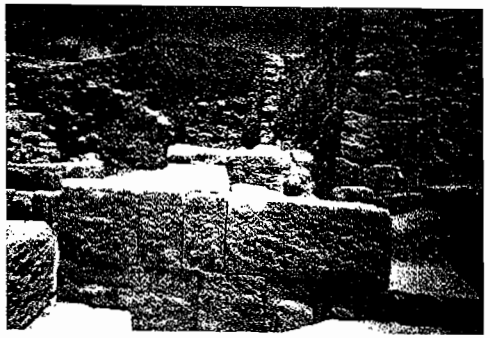


31. 耶利哥的堅固城

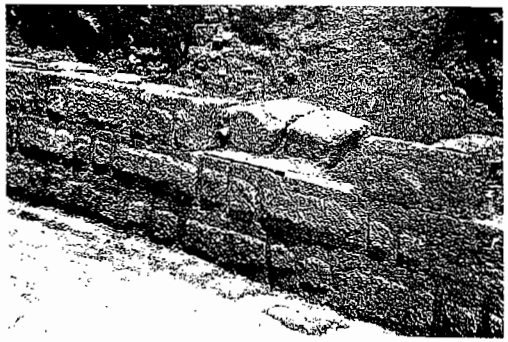
28. 石柱

25. 提革拉毗列色三世凱旋

24. 赫人頸上繫繩

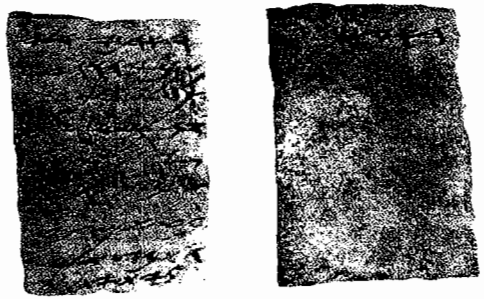


26. 撒瑪利亞的建築



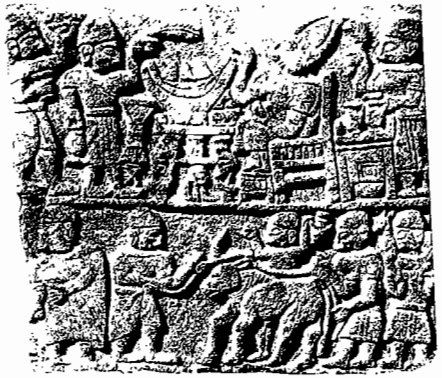
27. 矮牆

36. 擊鼓的樂師

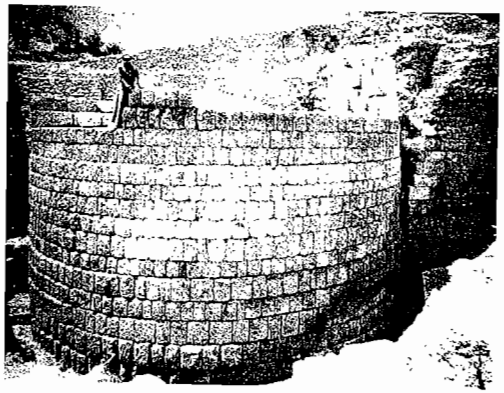


38. 提及「耶和華的殿」的信

37. 母親授乳

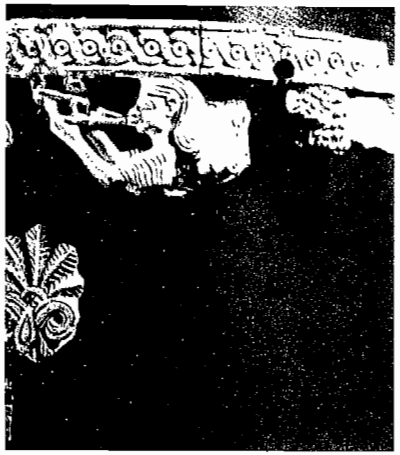


39. 宴樂圖



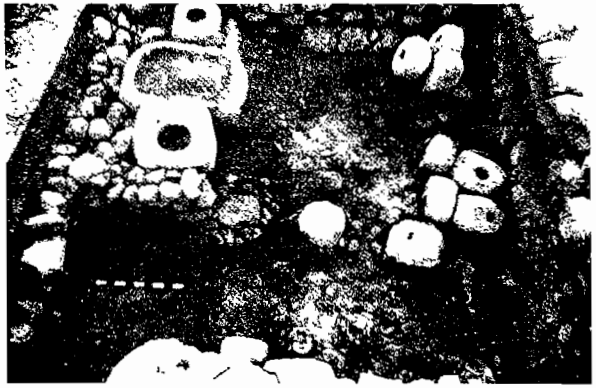
33. 撒瑪利亞城的地基

32. 示劍城門



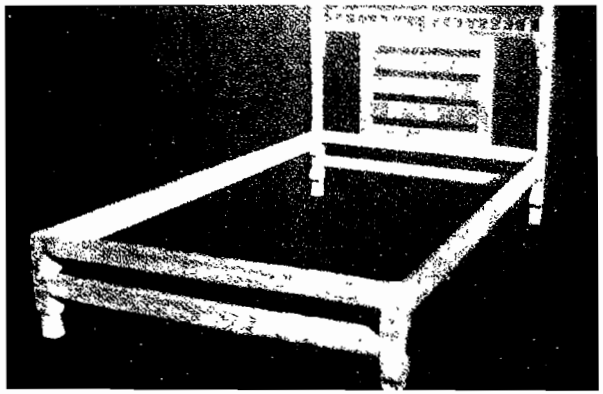
35. 吹雙管笛的樂師

34. 獵人的弓與箭



43. 油醡

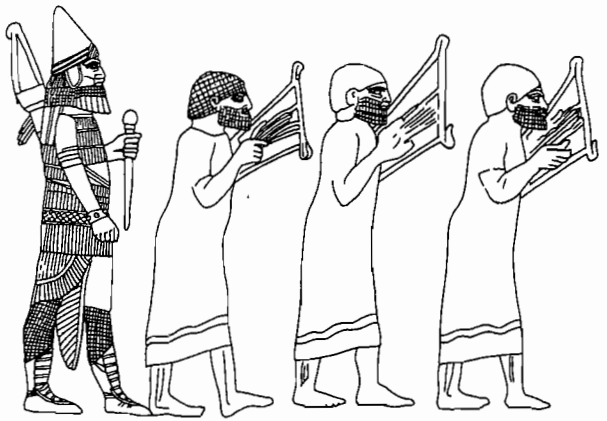
44. 獅印



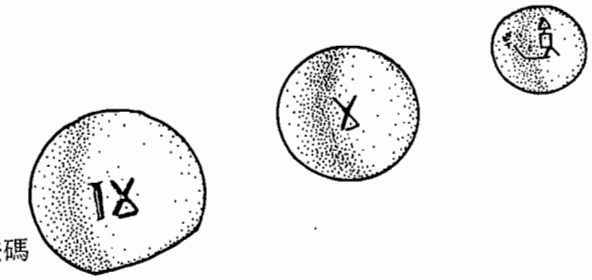
45. 象牙床

40. 獸人共舞

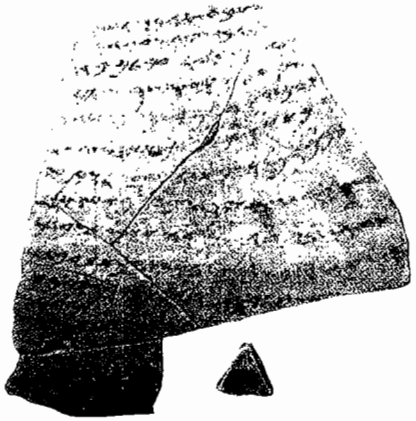
41. 御宴



42. 戰俘娛賓



49. 法碼

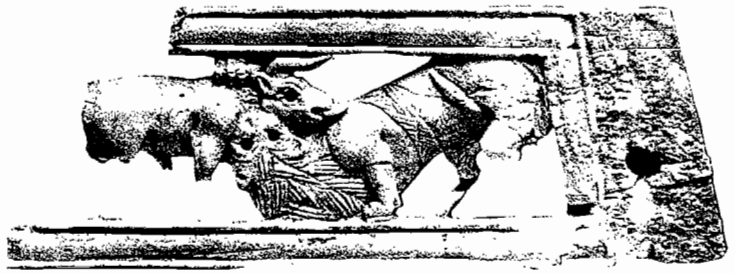


50. 不公義的證明

51. 示劍的民房

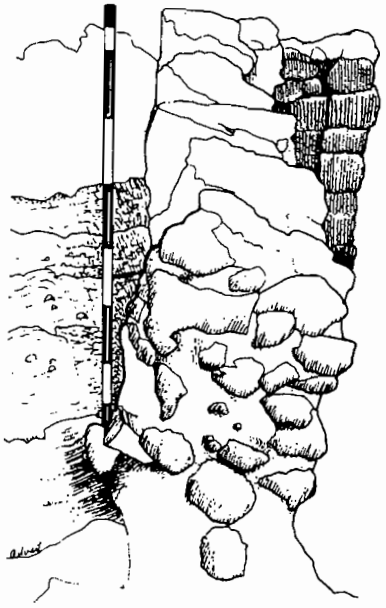
46. 獅身人面的象牙雕

47. 獅子的象牙雕



48. 獅牛相撲象牙雕

52. 夏瑣的建築藝術



53. 夏瑣地震

憫哪，有仇敵在你的後頭」。它按原文直譯是「你的後面，便雅憫」，士師記五章14節亦有此語。學者認爲這句是當時軍事術語，表明仇敵逼近的意思[7]。若然的話，它頗能配合何西阿在這節的用法，他警告三地的警衛要發出警報，然後用上行軍術語，說仇敵已然臨近；故我們可以把此句譯作：「噢，便雅憫，小心後面！」（這是把前置詞的短句當作命令式譯）；或「你後面是便雅憫！」（把本句當沒有動詞的短句譯）；或「看哪，仇敵臨近了」（當軍中術語來作意譯）。假如不欲作不必要的改動。可作「便雅憫呀！看你的後面！」意思是仇敵臨近了。

那麼發言者是站在什麼地方說呢？這才知便雅憫的後面是什麼方向的。發言者是何西阿，他主要的工作和教訓都是在撒瑪利亞的，最低限度我們不能在沒有任何佐證之下，以爲他這句話是在猶大境內發出，故比較可靠的是，何西阿是站在便雅憫境以北而說：「便雅憫呀，看你的後面！」亦即是指仇敵是由南面掩至了。

何西阿提及的三個地名，全是由南至北的，是位於猶大國和以色列接壤的重要城市。總括起來，何西阿警告犯境仇敵，不是如安德生與傅瑞曼所言的，由北至南[8]，而是由南至北[9]。不然的話，北國盡失於亞述。

從歷史的角度來看，敍以聯盟攻打猶大之時，亞哈斯向亞述王求助，提革拉毗列色三世率領大軍沿著西岸南下，與猶大會合（談條件，受貢款），然後揮軍北上，直取以色列南部的城鎮，這就是何西阿發出警告的原因了[10]。

怎樣警告呢？是「吹角」、「吹號」，和「吹出大聲」。「角」（spr,原文單數，「吹」

是複數，故「角」是集合名詞），昔日以色列多是用公羊角，有時也用大角之野山羊，是用在戰事或崇拜的，不是樂器，而是發聲的器具，可爲不同的目的而用[11]，如召集、警告，或宣佈戰爭已開始（耶五十一27）；發出佈陣（書六）或撤退（撒下二28）；增加戰事之混亂狀態（士七18），或引起驚恐（摩三6）；本節顯然是宣告戰爭的，但按何五9，它亦可代表耶和華審判的臨到（參賽十八3；珥二1；番一16；啓示錄是以號來代角，表示神在末日的審判）。

「號」（hsr）是細長又直的樂器，從猶太錢幣所見，它們可能不是單獨一枝用，而是兩枝一起吹，目的是爲和音或增加音量，就無法知曉。猶太人並不以號作娛樂的樂器用，它們是爲了祭儀（如聖殿的樂班）或宣召（如召集打仗，或宣告有重要信息要公佈）用的。

「吹出大聲」，直譯是「呼叫」。約書亞記六章5節的「呼叫」是軍隊回應號的呼召而發出的，這裏的意思與前面吹角和吹號同，表示要預備打仗。

這節的意思是明顯了，何西阿看見敵軍逼城，是亞述的大軍，直接的意思是叫以色列人儆醒，間接的意思是宣告耶和華的審判（9節），原因是他們連同敍利亞攻打自己的兄弟。

9～10 同是責備兄弟相爭，故屬同一單元。先知首先指出以法蓮將來的命運，他們要變成荒場；下一節則說猶大利用戰爭來改變地界，犯了大罪，神也要將忿怒傾在他們身上。

第10節只有兩句，卻構成一個完整的審判語句，包括起訴與刑罰。起訴者是「我」，應是指耶和華，先知只是代言人；被指控的是猶大，他們必承受耶和華的忿怒，正如以色列的刑罰

是要成爲荒場。而9b是以誓詞形成表明事出必行，莫之能改。

以法蓮（9）與猶大（10）其實都是十二支派中兩個支派的名稱，在這兩節他們分別代表以色列和猶大國。以法蓮做了錯事，與外邦人聯盟攻打自己的兄弟，他們必須爲這樣的罪負責。不錯，何西阿在整本書都沒有直接指出比加聯外對內的罪，以賽亞就坦白地記述了：「烏西雅的孫子，約坦的兒子，猶大王亞哈斯在位的時候，亞蘭（敍利亞）王利汛和利瑪利的兒子以色列王比加上來攻打耶路撒冷，卻不能攻取。有人告訴大衛家說，亞蘭與以法蓮已經同盟，王的心和百姓的心就都跳動，好像林中的樹被風吹動一樣」（賽七1～2）。亞哈斯聽見了，不向耶和華求助，也是一樣的走向亞述求助，不聽以賽亞的苦苦勸告。何西阿在這兩節就一併發預言，宣告他們的刑罰。

「在責罰的日子」（9a），可譯作「在管教的日子」，它是指到「耶和華的日子」或「主的日子」的審判[12]，是舊約論到審判最常見的用語[13]（參詩一四九7；摩五18～20；賽二9及下等等）。在那日，以法蓮要親嘗分裂好戰的惡果，她要變爲「荒場」，意思是廢墟，是大戰後的情景。

9b是極其有力的，和合本能把原文的味道表達出來。意思是：我的話已經在以色列各支派中顯明了，我說要成就的事，必要成就，保證錯不了。此處之「我」若是指先知而言，就是用在先知的話有自證自成的力量；「我」若是指耶和華，就更表明舊約一貫的歷史觀，耶和華是歷史的主，祂的話就是歷史[14]，祂怎樣說，事就怎樣成就，是不容更改的。這句帶著權柄的

話，是處於9～10這單元的中央，同樣對前面的以法蓮和後面的猶大有效力。

10節是對猶大的衆首領（sm）說，他們不一定僅指軍事領袖，也包括政府的高官和王室的人，到底軍事領袖是受命於後二者來制訂行軍策略的。本節指出他們犯的罪：「挪移地界」，和應受的刑罰：「必將忿怒倒在他們身上」。

「挪移地界」在舊約是一件大罪（申二十七17）。以色列十二支派的分地是出於耶和華，因此地界是神聖的，不容更改的（申十九14），此舉是保障較弱小支派的地業不會被人侵吞了，從而保障社會公義與公平的均衡。不錯，從猶大人的角度來看，他們攻佔便雅憫是有理由的，以色列人不是先與外邦聯盟而攻打他們嗎？他們只不過是自衛，既打退敵人，他們只是乘勝追擊，一舉攻下便雅憫而已。無論猶大怎樣看，不變之事實乃是，他們侵吞了弟兄的土地，更改了昔日部族的協議，因而亦冒犯與神立約的條款。

原來地界神聖的概念，在古代近東是廣受尊重的法則，特別是友好部族一同聚居的範圍內。以色列人採納這優良的傳統，放進他們的律法[15]；「在耶和華你神所賜你承受爲業之地，不可挪移你鄰舍的地界，即是先人所定的」（申十九14）；他們所得之地全是耶和華的賜予，故他們只可「承受」，不能侵吞，這是以色列人一直遵守的條例，且進入了他們智慧的傳統（參箴二十二28，二十三10；伯二十四2）。現在猶大衆首領公然冒犯，他們的刑罰亦極其厲害，神的忿怒如水倒在他們身上——這是全本何西阿書論到猶大之審判最嚴厲的一句。

「忿怒」（'br）加上「倒」（spd），和無孔不入的「如水」[16]，可說是描寫神刑罰的句

子最生動和兇猛的一種。

總括這兩節的意思，何西阿是代表著公義的耶和華向整個以色列和猶大國發出的審判：以色列聯外對內，罪不能赦，他們要變成荒場；但同樣地，以色列是錯，猶大侵吞弟兄的土地也是錯，兩個錯不能造成一個對，他們同樣要承受神的忿怒。

11 先知現在回頭再說北國以色列，背景可能是她與敘利亞聯盟打猶大，反給猶大借亞述之力掠其城池，故說他們「樂從人的命令，就受欺壓，被審判壓碎」。

和合本的翻譯部分頗聰明，避重就輕。原來馬索烈抄本是有隱誨之處的；首先「欺壓」與「壓碎」均是被動分詞，主動者是誰呢？所言之被欺壓與被壓碎是剛發生的事嗎？抑或指將來的審判（如9a的「在責罰的日子」）？純按本節看是沒有答案的。若按馬索烈抄本，其意思似是指已經發生了的事，我們不能在當時發生的歷史指出哪一件與本節所言的配套，和合本的翻譯似是參七十士譯本，沒强調是已發生的。

再者，「樂從人的命令」是什麼意思？樂從誰的命令呢？以色列怎見得是樂從人的命令？顯見「命令」一詞是有問題的。「樂從命令」（'hry-sw,直譯是「那發命令的」），經學者認爲這是解無可解的，便從七十士譯本找出路，那裏作tón mataion，即「無價值的」，《現中》想是本於七十士譯本而作「無能的」，呂振中則跟隨七十士譯本之敘利亞版本作「虛空神」[17]。無論怎樣，七十士譯本的讀法似較爲現代學者接受（參註17英譯舉例），因它較具意義。而「樂於」又可作「堅持」，或如廣東俚語的「死牛一便頸」，意即死不知悔改。

我們可按七十士譯本，加上中國語文本身自具的靈活性而譯作：「以法蓮因執意跟隨虛無之神……」，或用廣東俚語而作「以法蓮死牛一便頸，硬要跟隨大頭佛[18]，他們就受欺壓，被審判壓碎」。

本節是指敍利亞無疑，也許還加上他們流行的偶像，或以敍利亞比作毫無用處的偶像。以法蓮眞是可憐，竟然聯結一個這樣不濟的外敵（原是以色列的世仇）來打自己的兄弟，他們既是如此，就必自討苦吃，反受敵人的拖累而被壓碎。

這裏有一個重要的問題，就是先知在宣判刑罰時的身分。他仍是北國以色列的先知，以色列受審判，他不能置身其外，他自己也是「受欺壓，被審判壓碎」的一分子，這常是先知的痛苦，尤以南國的耶利米爲然（耶十17～22）；他們都不是置身局外的，他們是其中一員；但國家的罪惡是不能掩蓋起來的，何西阿必須指出，與外邦人聯盟，攻打自己的弟兄，這是必招天罰的。下一節指出以色列遭受一切的災害都是神的刑罰。

12 由12～15節是另一單元，表示神及人的刑罰。「我使以法蓮如蟲蛀之物，使猶大家如朽爛之木」。作者又再一次回到向全國作宣判，其用語是相當不留餘地的。他不得不如此，國家招來的傷害極大，不用最大膽的言語指出這是神的工作，他們還會以爲是「遇人不淑」。不，這不是時運差，不是給人暗算了，是他們自己一手造成的，神是藉他們的罪行來行使祂的審判。

「蟲蛀之物」一語同見於伯十三28，那裏是指衣裳；而「朽爛之木」除了木之外，亦可用

於骨頭（哈三16；箴十二4，十四30；另參伯四十一19；賽四十20），這兩句明顯地是同義平行體的詩[19]，故不必刻意求問邏輯，說人怎可能被蟲咬死？我們只要想像一下，蟲蛀之物是怎麼樣子的？朽爛之木又是怎麼樣子？那麼以色列和猶大的情況也是如此，那就能明白作者的意思。簡言之，他們要因自己的罪行而盡失生命之力，這確是他們同室操戈後的情況（8～11節）。爲什麼敍利亞不能幫助以色列？亞述不能幫助猶大？因爲耶和華說是「我使……」，這是爲什麼15節指出只有歸回耶和華才得解決，十六章1～3節更指出只有一個地方可以醫治他們的傷痕：耶和華。

從造句的方法，本節還有一點要注意的：這兩句話都是沒有動詞的，故什麼時候他們如蟲蛀之物，如朽爛之木，不是時間的問題，是他們生命現況的一個描述，而這種困境是耶和華命定的。下一節更以亞述無力醫治來比對此節耶和華審判的厲害。

13 以法蓮和猶大都是有病的，是受了損害的。爲什麼呢？豈不是因爲他們屬靈的眼睛瞎了，看不見耶和華的同在？屬靈的耳朵聾了，聽不到耶和華的聲音？每當國家陷於內憂外患，他們就以爲可見之軍事力量是惟一具決定性的力量，於是走去求助於異邦，以色列求助於敍利亞，結果招來更大的損害，連土地都失去，猶大求助於亞述，除了要納巨大貢款外，連國家的自主權也喪失了[20]；以色列與猶大互相踐踏之後，豈不是同受了傷害？

「病」（ḥl）是指一般性的（申二十八59、61）；「傷」（mzr）是指還在淌血的傷口，但二者沒有明顯的分別，作者只是選用兩個一般性的軍事術語來描述二國經歷的戰爭驚嚇與蹂

躓；他們同樣受到巨創。要注意，按本節記述的次序，他們是先知道自己受了傷害，再派使節去求助於外邦的王；故本節所說病與傷不是求外援的結果[21]，雖然求外援的結果是引來另一個更大的傷害，如上文所說的。

以法蓮求助於亞述王「耶雷布」，他是誰呢？和合本是按七十士譯本的Iareib（或Iarim）來音譯作「耶雷布」的，但我們在亞述史記完全找不到一個王是叫耶雷布的，雖然有經學者認爲此名可能是提革拉毗列色三世的別名，這是按時代的配合而作的臆斷。

希伯來文是讀作mlk rb，與亞喀得文（Akkdian）的Šarru rabū相近，後者是亞述人習慣尊稱他們的領袖爲「大王」（Great King）的叫法，故經學者多譯作「大王」[22]，雖然此大王很可能就是指提革拉毗列色三世，而不是他之前的某個軟弱君主[23]。

一個屬靈眼睛瞎了、屬靈耳朵聾了的人，很可能連肉身的眼睛也看得迷糊，耳朵也不靈光，怎可能向亞述求助呢？這不是與虎謀皮嗎？亞述什麼事都會有興趣，惟獨幫助鄰國自主是最沒興趣幹的。從亞述史記（見於ANET），我們知道她的外交和軍事政策就是分化，然後逐一擊破；她最害怕的，就是別國聯盟來抵禦她，這是以色列人眼瞎心盲的地方；她最愛用的外交手段，就是挑起友邦的猜忌與仇恨，好獲漁人之利；把鄰國逐一孤立，再分別對付之，這是猶大國送羊入虎口的錯誤；以色列和猶大因爲離棄了耶和華，就只好病上加病，傷上加傷了。

14 本節用獅子來比作耶和華，以喻祂的審判是無人能抗拒或抵禦的。

從句子的結構來看，本節的意義是非常深刻又強烈的。首先，它三次用強調法來突出「我」耶和華是以色列和猶大國眞正的決定力量，不是亞述或敍利亞。他們爲什麼求助反受傷害？因爲對付他們的是「我」耶和華，列邦不過是耶和華手上的工具而已。作者明顯地是要領袖聽到耶和華的聲音，尋求與他們立約的耶和華，不是依附軍事強國或玩弄骯髒的政治詭計，他們一定要明白，他們是在耶和華的手下，不是在列強的手下。

再者，他們若看不明白這屬靈眞理，耶和華就如飢餓狩獵的獅子，必然撕裂他們，奪去他們，無人搭救。安德生與傅瑞曼爲我們列出舊約以獅子爲喻的重要經文[24]；希伯來文有六個不同的詞語是用來指獅子的，其中五個見於伯四10～11。牠是最強壯的（箴三十30），沒有比牠們更有力（士十四18）；能勝過牠們的是最偉大的英雄（參孫，士十四5；大衛，撒上十七34～37；比拿雅，撒下二十三20）；牠是可畏的，因爲牠攻擊人（王上十三24；王下十七25～26；摩五19；箴二十二13，二十六13），和牲畜（摩三12）；殘暴的君王如獅子（箴二十八15；耶五十17）；但耶和華亦如獅子一樣打碎人的骨頭（賽三十八13；參哀歌三4；伯七15）。何西阿書用上四個不同的詞來指獅子：'ryh（十一10）；shl（五14）；kpr（五14）；lb（十三8），故獅子的比喻對何西阿書來說是重要的，他喜歡以獅子來比喻耶和華莫之能禦又迅速來到的審判，這裏的以法蓮和猶大正是這樣成爲耶和華的獵物。

「無人搭救」（nṣl）可直譯作「無人能奪回」，故和合本最後兩句便是：「我要奪去，無人能奪回」，益增強烈的對比，這也是何西阿愛用的強烈對比法。

本節是一個一般的警告，它可以是指亞述攻陷基列和加利利城鎮的事件，也可以是與之沒有關係；通常一般性的警告是不需要與某些特定之歷史事件搭上關係的。

何西阿在本節用上如此強烈的「我」和獅子比喻的言語，目的是要搖醒陷於悲痛之情的希伯來人，要他們明白耶和華的烈怒。他們是耶和華的約民，昔日所做的已叫他們陷於痛苦的深淵，現在不能再以虛假的希望來麻醉自己，因爲一切出路都已堵塞了，他們惟一的出路就是「自覺有罪」，「切切尋求」耶和華，遂有下面一節的結語。

15 耶和華要離開他們，回到原處，好讓他們能反省，自覺有罪，尋求祂的面，且在急難中切切尋求祂。

有經學者指出本節與前面（10～14）和後面（六1～3）都沒有意義上的連貫性[25]，前面一段論神的刑罰，下面一段是一首完整的悔罪詩，本節似乎孤零零的站在二者之間。但細察本節的意思，似乎應屬上一小節的結語，指出一個施行刑罰之後的耶和華要離開他們，好讓他們有反省的空間，「自覺有罪」；同時在下半節，它又可作下一小單元的引子，等待他們在急難中切切尋求。

「我要回到原處」，並不是繼續上面獅子的比喻[26]，一來獅子捕獲獵物，並不拖著獵物返回藏身之處，只有較弱的動物害怕別動物見獵心喜才會這樣做；再者，類似本節'lk 'sb（即和合本譯作「我要回到」）的說法，何西阿在別處亦見用，如二9，六3～4，它們與獅子沒有關係。原文'lk 'sb是一雙動詞的短句，直譯可作「我要離去，讓我歸回吧」。安德生與傅瑞曼

認爲應把'sb改動，變成'ss「我要歸回」，從而加强雙動詞的力量，這種改動是不需要的[27]。

「原處」，直譯是「地方」，是希伯來文一個很普通的詞語，雖然很多時候，耶和華的地方是指祂的祭壇或聖所[28]，本處卻不能按此解釋，因爲祂的祭壇已爲巴力宗教所侵佔，事實上以色列人帶了牛羊去祂的祭壇尋找祂，祂也不在那裏，「祂已經轉去離開他們」（五6）。本節的重點不在耶和華要歸回什麼地方，而在耶和華要離開他們，這個離去跟巴力神話中「缺席的神」也沒有關係[29]，因爲祂的「離去」不是刑罰的一種，而是讓他們有機會回想、反省，好自覺有罪。

「自覺有罪」（y'sm）可作兩種翻譯：「他們有罪」，此譯法與本節文章不合，不然的話，叫他們有罪的就是耶和華的離去，而不是祂的離去使他們反省自己的罪孽；第二個譯法就如和合本所作的「自覺有罪」，是「接受罪咎的結果」之意思（參十2，十三16）。

按本節的結構，耶和華的離去是一種等待：等他們自覺有罪（如上一段解釋的），等他們再尋求，等他們陷於急難，走投無路時再切切尋求。

叫以色列人尋求敍利亞的結盟，叫猶大人尋求亞述的幫助者，正是他們的無知和自大，但敍利亞和亞述卻是使他們陷於「急難」當中的主因，他們就驚懼惶恐；這時自大與無知就會一一破滅，正如遠離父家的浪子指望遠方有一自由享樂的國度等待他，那知千辛萬苦去到那裏，才知道只有饑荒等待他，連豬食的荳莢「也沒有人給他」（路十五16），他就決志「起來回家」。這裏也是一樣，耶和華的決志離去（hlk），是他們後來決志再尋找，且是切切去尋找

的原因（參詩六十三1、2，七十八34；賽二十六9）。由此引入下面小單元的悔罪詩。

六1～3 這是一首用在崇拜禮儀的悔罪詩，是學者老早就指出的[30]，和合本在這裏的翻譯能充分反映出悔罪詩的節奏、韻律，和激勵、希望之情。我們不能在這裏討論悔罪詩（有時亦稱哀歌，lament）的問題[31]，卻要研究何六1～3在這裏的地位與意義，因爲有些學者認爲它並不是何西阿寫的，只是以色列城破後由南方編者自己加上去，或說是它早已存在，北國某個伯特利的祭司把它選上（或由他所作）加入。他們這些理論均有一個相同的假設，就是認爲何西阿大體上是個悲觀的作者，相信以色列的末後只有刑罰，沒有指示任何出路的。這裏應許說耶和華「過兩天祂必使我們甦醒，第三天祂必使我們興起」。何西阿爲什麼要這樣說呢？他不是說耶和華已經離去（五6），而且表現一片不耐煩的心情嗎（五8～14，六4～10）？因此這首悔罪詩並不屬於何西阿。

何西阿書有一主題發展的模式，是我們提了好多次的，就是「審判——救贖」。上面五8～14是一強烈的審判，這裏六1～3是充滿欣愉與盼望，正是救贖，完全符合何西阿書的主題發展。再者，連用字也是典型的何西阿式，就如：歸回、撕裂、醫治、打傷、纏裹、甦醒、興起。更重要的是六3的「務要認識耶和華」，它是何西阿神學兩個主題的其中一個（另一是神的慈愛）。簡言之，此悔罪詩符合了何西阿書的主題、用詞，與神學，假如它是出現在別的地方，我們也有理由猜度是出自何西阿的。

這個單元有一個奇特的地方，就是1～3a是鼓勵人要歸回耶和華（3b是描述耶和華要

怎樣做），它一共有二十二個字（希伯來文計），裏面竟有十二個是動詞，是希伯來文作品中較少見的；超過半數爲動詞的句子給了這悔罪詩一種清爽明快，充滿要去、要歸回的節奏感，無怪乎它成了本書較爲人熟悉的其中一段。

這類悔罪詩原是用在全國舉哀，爲個人及羣體的罪而禁食、認罪、祈求，和獻祭時用，好求神止息怒氣[32]。它承認國家現所陷的苦境是人民犯罪而招致的，人不再逃避，乃互相鼓勵要「歸向耶和華」（1a），不是歸向政治及軍事勢力（五11、13）；現今的苦境不是無盡頭的，因祂要「醫治」、「纏裹」（1b）；不像亞述的無力醫治（五13b）；這些都是以前迷醉世界權力的時候遭遇慘敗的原因，現在既醒過來，就要「務要認識耶和華，竭力追求認識祂」（3a）。

然而這些「醫治」、「甦醒」、「興起」是要在什麼時候才出現呢？是在將來，在「末日」。假如我們進一步問：「是在何西阿有生之年的將來呢？還是很遙遠的將來？」這個問題對先知而言，是沒有意思的。對先知來說，任何世代都是一個「你」，包括過去的、現在的，和將來的，都是在同一的時空陣場，而主宰這時空陣場（或歷史）的，就是耶和華的言語。這一世代過去，下一世代要來，都是在同一的時空陣場；耶和華的話發出了，那怕是關乎將來的，都可以用「先知完成時式」來表達。是我是你或是他能親身體驗它的成就並不重要，重要的是它必會成就。以何西阿的角度來看，他看見一個萬民歸向耶和華、衆人追求認識祂的遠象，耶和華亦向人顯現如晨光，如甘雨，如滋潤田地的春雨，這是本悔罪詩吸引人的要點。

1 何西阿一開頭就用一個充滿鼓勵與召喚的語氣說：「來吧！」（lk），然後再加一勸勉的短句：「讓我們歸向」（nšb）耶和華。這兩個詞語可能均帶著半鼓勵、半命令的詞式和語氣的。要點不在乎何西阿是憑什麼發出這命令，要點是整個國家民族都在受傷淌血，還有什麼好拖延的呢？根本沒有別的出路了。

「歸向」或作「歸回」，是何西阿書的鑰詞。之前（二7，三5），是用在呼召以色列人離棄巴力，歸回耶和華，現在是離開受傷害之地，不要再讓傷口淌血（五13），起來歸向那位醫治人的耶和華，這是爲什麼第1節下半仍然採用獅子的喻意來描述耶和華。

第1節下半開始的時候，原有連接詞「雖然」或作「因爲」（b—），和合本沒譯出來是可惜的，因它不僅是把1a與1b相連起來，也是把1b的意思加强突顯出來，指出爲什麼1a要歸向耶和華；故我們可加回去而作：「來罷，讓我們歸向耶和華；雖然祂撕裂我們，也必醫治；祂打傷我們，也必纏裹」。

1b是連用四個動詞，分成兩對，指出耶和華刑罰的目的：撕裂——醫治；打傷——纏裹。撕裂是獅子捕獲獵物後的舉動，打傷則是一個普通的詞語，可指任何行動引來的傷害（如戰爭）；但耶和華都要醫治與纏裹。我們不要忘記這裏是用在禮儀的詩歌，不需問或答撕裂了怎能醫治一類的邏輯問題。再者，作者在這裏是以以色列（也可能包括猶大，參五13）整個羣體爲對象，這個羣體確是被撕裂的，一個撕裂的羣體可以被醫治，也是事實，以色列從亡國到復國是一佐證。

與撕裂和打傷作平行對的醫治與纏裹，爲下一節的「甦醒」和「興起」作預備，表明人不僅病傷得痊癒，還能再興起；這是耶和華信仰一個很古老的信念，表明與耶和華立約之民只要肯歸回，只要肯離棄偶像，耶和華仍然要向他們施恩的；故是屬於「承認耶和華爲獨一眞神的信仰」（申三十二39）[33]。

2 不少人以這一節當作舊約是有復活思想的證明，甚至以它作爲耶穌第三天復活的舊約預言。窩夫爲我們追溯這個思想的起源，並指出新約沒有一個使徒曾引此節來解釋耶穌的復活而否決之[34]。他指出「第三天祂必使我們興起」一語與敘利亞和蘇馬利的復活神話沒有關係（如Adonis, Inanna的神話均有第三天復活之言），它本身與耶穌的第三天復活亦沒有關係。新約，使徒後期教父，以至於最早的護教士都沒引用本節來論證耶穌的復活。第一個引用者是二世紀中葉到三世紀初的特土良（Tertullian）；後來馬丁路德曾如此用，加爾文則以此解作末日才會發生的事[35]。這樣看來，我們還是多注意經文本身的意義爲要。

它是承接上一節緊逼呼召歸回耶和華而提供的理由。爲什麼要速速歸回呢？因爲就算以色列人現在是被撕裂，被打傷了，也不必躺在那裏，只要歸回，耶和華必使我們再度甦醒，重新興起來。祂什麼時候會這樣做？很短的時間，不過二、三天的光景。我們甦醒了，復興了，就必能在祂面前存活。

本節說要「興起」的對象是人，不是如古代近東神話中死去的神；它純是何西阿在信心當中看見耶和華要重興以色列人的言論；因此窩夫說本節是何西阿時代的人（可能是祭司）反對

何西阿之言[36]；或如美爾說是何西阿無知地以爲今生肉身存在就能成就耶和華的目的[37]，都是不當的按語，經文本身或歷史背景均沒有這方面的佐證。相反地，看耶和華的能力能勝過陰間與死亡者，卻是何西阿書一貫的信仰，在十三14便說：「我必救贖他們脫離陰間，救贖他們脫離死亡。死亡阿，你的災害在哪裏呢？陰間哪，你的毀滅在哪裏呢？在我眼前決無後悔之事」。換言之，耶和華爲獨一眞神的信念，不僅在可見的時空下，連陰間權勢都在耶和華的能力下俯伏。

上面說過，本節之「兩天……三天」只是一個概略的說法，特別在詩歌上，它只是用來表達很短的時間[38]，絕不是一個時間表；假如「第三天祂必使我們興起」是要解釋成眞實的七十二小時（如耶穌的第三天復活），那麼「過兩天」的四十八小時就不知應解作什麼了。

有一個問題必須在這裏簡單交代的（詳細討論需要較大的篇幅），就是到底何西阿有沒有死人復活這個教義？平心而論，本節能顯出何西阿是有死人復活的希望，這是許多經學者不大願意接受的事實[39]。連同上引的十三14，我們起碼可以這樣說，古人認爲死亡與陰間是屬於另一個神主宰的，在何西阿的神學思想，他就是不能接受有另一神祇是與耶和華分庭抗禮、平分秋色的。耶和華是惟一的神，主宰著過去、現在，與將來，包括今生的和死後的，因此十三14的說法是表明死亡的權勢在耶和華華面前是無有的（參該節註釋）。

這是說何西阿是有復活的盼望，但我們不能以此等同新約教會的復活教義，一種本於耶穌基督的復活事實，又是透過比較全備和深入地反省生命、死亡、來生等主題而發展出來的信仰，這種復活教義原是非常獨特地屬於新約的神學思想，是舊約時代任何一個先知都沒有的。近代學者對舊約時代的人怎樣看死亡，他們又是否相信死後是有生命這些問題，做了非常詳細的研究[40]，叫學者愈來愈相信復活教義並不屬於舊約的神學思想。

那麼到底何西阿在這節是表達一種怎樣的思想呢？既不是我們說的復活，它與古代近東的復活神話又沒有關係，若是把這節說成是病人的痊癒又似乎是逃避問題，因爲「興起」（hy，用在Pi'el格）明顯地是解作「使之活過來」，或「讓他活下去」（出一22；民三十一15；書九15），在這裏確是有從陰間走回來的意思[41]（參詩八十八11；王下十三21；賽二十六14），就算此等說法只是一種寓意，寓意也是必有所本的，何西阿到底是本於什麼說過兩三天耶和華就會使他們興起來？較中肯的看法是，何西阿乃本於立約神學來指出。今天整個以色列雖是落在如死之境，毫無生氣的現象，就像人在陰間一般，但本於耶和華與以色列人立的約和守約施慈愛，又基於耶和華是獨一的主宰，祂一定「使我們興起，我們就在祂面前得以存活」。

「在祂面前存活」既與以色列人陷於死地相對，又與耶和華要離開他們是逆反過來（五15a），現在以色列人是離開死地，也離開沒有神的苦境，可以在耶和華的面光中活著了。簡言之，這是與耶和華重建立約關係的恩福（申四30，三十6、8、9，三十二39；另參利二十六44）。

3 認識耶和華怎樣能更新以色列人，就如雨怎樣滋潤龜裂的大地，使生命再度復甦，故

第3節是這首悔罪詩第二個邀請：第1節是邀請人回歸耶和華，第3節是邀請人認識耶和華，而二者的結果都是使人甦醒和興起的。我們若看遠一點，這個邀請是特別有意思。四章6節說祭司輕看認識耶和華的知識，這裏人要竭力追求它；二章9節說以色列人追求她們的情郎，現在他們奮力追求耶和華，這種改變實在寶貴得很。

「認識耶和華」是何西阿書的主題，但以這裏表達得最具體有力。認識耶和華不是偶遇，並不在乎機緣，或個別的人是否有「道心」，它必須成爲人意志和行動的目標，故何西阿說「務要」認識耶和華，是人立志要從事的，也許還要帶有幾分自我的催逼；同樣地，這種認識也不能滿足於皮毛，乃要「竭力」追求認識祂，是一種「竭盡所能，再加一點」的努力。我們可用什麼比擬這種認識呢？就用考試前夕的預備工夫吧。考試前電影院沒有好的電影放嗎？電視上沒有好的節目嗎？當然不是了，但因著考試的緊逼，電影與電視的誘惑都在意志的立定下完全排拒於外，「務要」讀書；考試前就不想睡覺嗎？時裝店就不再吸引嗎？當然不是了，但因著要得好成績，身體疲倦了還要靠咖啡的幫助，勉强多讀一、二小時，探朋友、上街、玩樂，什麼都要放下，因爲我們逼令自己竭盡所能，再加一點的努力以赴——這就是第3節論到「務要認識耶和華，竭力追求認識祂」的意思。當然，考試比喻有一個不完善的地方，它只是追求通過知識測驗的方法之一，與認識耶和華所要求的生命表現是不同層次的。不過有關此問題，我們在前面已清楚交代了（參四6的短文「舊約的知識觀」）。

「祂出現確如晨光」，這是追求認識耶和華會發現的：祂必然顯現，且如清晨一樣把大地

的黑暗除盡。和合本這個翻譯可以商榷一下：「出現」（mṣ'）直譯是可作「祂站出來」；若按民三十13、申二十三23、耶十七16、詩八十九35的用法[42]，那是指一種嚴肅的誓約或應許，是一種向人說話的形式，故耶和華的「出現」不是隨意的偶遇，是祂嚴肅地應允必要向追求認識祂的人顯現。

「晨光」（shr），和合本標明「光」字是自加的。「晨光」一詞常給人短暫的感覺，原文就只有晨，或作「清晨」、「朝陽」，是以耶和華的出現能驅走黑暗的意思爲重，故安德生與傅瑞曼是把這句譯作：「祂的表白（或作言語）像朝陽一樣確定」[43]。呂振中則譯作：「祂出來，像晨曦之必現」。我們可作：「祂出現確如朝陽」。

3b的「甘雨」（gšm）直譯就是「雨」，又因下面說是「春雨」（mlqš），故第一個雨很可能是指「秋雨」。秋雨春雨是耶和華悅納人，賜福與人的記號。明顯地，作者在這裏不是用迦南生殖神話的語言來指到耶和華叫大地得滋潤，生發五穀、新酒，和油，因爲本節是以追求認識耶和華爲主題，追求認識的結果就是祂要向追求者顯現和說話，這是完全按著立約的神學來說的，它在下半節的意思也許仍要在立約神學之內來尋找。申命記三十二章2節說：「我的教訓要淋漓如雨，我的言語要滴落如露，如細雨降在嫩草上，如甘霖降在菜蔬中」。

總括這首悔罪詩，它向滿目瘡痍的以色列和猶大發出兩個呼喚：要歸向耶和華，尋找醫治與纏裹；也要竭力追求認識祂，尋找祂的顯現和說話。耶和華向歸回與追求的人，不僅要如朝陽驅散黑暗，如秋雨春雨滋潤大地，祂也必叫人甦醒，使人興起，這樣人就能在祂面前活著。

4～6 這是耶和華對一個僞善的以色列人之回應，一個多叫人失望和叫神感到無奈的回答！原來以色列和猶大的歸回神是那樣短暫的（4）；神一直透過先知與約民掙扎，與他們摔跤，他們既不肯聽，就是肯聽了，又聽不明白，繼續活在罪惡中，因此耶和華要執行審判了（5）。爲什麼會弄到如此田地？第6節暗示他們的歸回與追求，仍然止於祭祀與獻祭，沒有良善，也沒有眞實的認識神。假如六1～3是人爲悔罪而發的哀歌，我們可以說4～6則是神爲人沒眞心悔改歸回而發的哀歌了。二首哀歌沒有經文上的因果關係，在意義上倒是相連的，這正是編者把他們放在一起的意思。

4 主是完全不知所措，不知要怎樣對付祂的子民：「以法蓮哪，我可向你怎樣行呢？猶大阿，我可向你怎樣作呢？」對象是以法蓮和猶大，連代名詞的使用都顯出來，上半節分別論他們時是用「你」，第二人稱單數；下半節合起來的時候是「你們」，第二人稱複數；他們都叫耶和華失望了。十一章8節耶和華亦表達同樣不知怎麼辦的痛苦：「以法蓮哪，我怎能捨棄你？以色列阿，我怎能棄絕你？」是因爲耶和華智窮力缺嗎？抑或愛使祂變得脆弱？如我們在前面說過的，不認識耶和華這種因愛而變得易受傷害，我們永遠讀不明白何西阿書的。耶和華的智慧當然知道要怎樣行。祂的能力亦可以任意懲罰以色列人，但祂愛以色列人的愛又怎樣安置呢？何西阿書從來不認許赤裸的智慧與能力，以色列人正是因爲這種聰明和能力而不能認識耶和華，耶和華在這裏表達的，也是愛與公義衝突之下而呈現的神聖惘然。

有人說得好：「神爲了愛我們而把自由賜下，我們怎樣愛祂便決定我們怎樣使用它」[44]。

人一再濫用自由來傷害神，賜我們自由的神仍愛我們，一點沒改變，祂卻不知拿我們怎麼辦。

4b是4～6節惟一的責備言詞，祂的責備不是因爲人沒有良善（hesed），而是只有那麼一點良善，一種消失得如早晨的雲霧和速散如甘露的良善；換句話說，是一種短暫得來不及開花結果就枯萎的良善。比之3節耶和華的良善，祂如朝陽愈照愈明亮，以色列人卻如雲霧甘露的速散（hlk），實在叫神失望。和合本譯作甘露，就像3b的甘雨，本來都沒有「甘」的意思，反而這裏加了而成「甘露」。在傳統意象上，甘露是人欣賞的，與文意上作成相反的後果。原意是描述它的短暫，譯作「朝露」反能與前下半節配合。

我們若把希伯來詩的特徵都表達出來，4b可作如下排列和翻譯：

好像晨霧
而你們的良善　皆消逝[45]
又像朝露

以色列人的歷史眞可以說是神人掙扎的歷史，以色列人不是沒有誠意歸向神的時候，但好像沒有哪一次是夠持久的，就像不忠的歌篾與何西阿，浪子與他的父親一樣，抑或更坦白地承認，像我們與神一樣？

5 這節的代名詞是由第二人稱的「你」轉到第三人稱的「他們」，卻不能因此便說這節

與上一節是分割的；這是何西阿常見的轉變，五13a是第二人稱，到五14～15卻轉到第三人稱。

它一開頭便說，「因此」（lākēn），或作「這是爲什麼……」用來引入此節厲害的審判：「我藉先知砍伐他們，以我口中的話殺戮他們，我施行的審判如光發出」，原因仍是他們不可靠的良善。神並不喜歡如此攻擊祂的子民，但祂是這樣做了（原文是完成式），是透過祂選召的先知，藉著「我口中的話」（mᵉrî）是表明耶和華話語的審判力量，這是何西阿深信的。但他指的「先知」是誰呢？安德生與傅瑞曼認爲是摩西與撒母耳（參十二14），且懷疑何西阿對同代的阿摩司、彌迦，和以賽亞的工作有多熟悉[46]。美爾則認爲多數會包括他們[47]。其實在這裏要爲先知找出名字是沒有意義的，不要說是沒有驗證的可能，與何西阿儘量把人隱藏的風格也不合。這裏論到神藉先知執行審判的動詞既是用在過去完成式，他就是指整個以色列歷史中神曾用過的忠心先知，他們口中的言語已經執行了審判，國運的多舛亦符合先知宣告的刑罰，這就是5b要說的了。

「我施行的審判如光發出」，直譯應作「我的審判如光發出」，這裏的「光」與3b的朝陽是呼應的，祂的審判不是要毀滅，只是要重建，沒有審判的罪惡才是完全的絕望，眞正的死亡。審判臨到，罪惡除淨，生命又再可以欣欣向榮了。

6 耶和華明白指出以色列人整個宗教與屬靈問題是在他們的祭祀觀，並說出祂要的是什麼。

原來在八世紀時，以色列人已漸漸認同迦南人的獻祭觀，以爲神是一個有需要的神，人的責任是滿足神的要求，按時候按規矩把祭牲帶到壇前獻給神，並且守著一切正確的崇拜禮儀，這樣神就會得其所哉，也會應允人一切的慾求；這樣一來，禮儀與獻祭便成了擺佈神的手段，崇拜者仍然可以過他們罪惡的生活。耶和華說，這一切都弄錯了，我要的是良善（或作「信實」），不是祭祀，我喜愛的是你們認識我、遵行我的旨意，不是燔祭，或以燔祭來賄賂我，要我遵行你們的旨意。

有幾個翻譯的問題要提出來討論，然後再解釋本節的意思。

首先，「良善」（ḥesed）一詞，已在前面指出，這是一個不好翻譯的詞，因其含意太廣太深，中文（或英文）均沒有一個同義詞可用。但本於（4～6）耶和華責備以色列人如同晨霧朝露的ḥesed，這裏明顯地是要求以色列人的，是較持久的，可開花結實的一種美德，故譯作「信實」應較適當。

再者，「不」、「勝於」二詞，第二個比較法的翻譯也應用在第一個的反面詞（'ên），而作「不如」或「不及」或「超過」，雖然譯作「不」，在詞典意義上是可以的，但放在本節上就引起神學上的問題，變成神是「喜愛良善，不喜愛祭祀」。我們沒有足夠的資料說何西阿是要廢掉整個獻祭制度，甚至進一步說何西阿是從根本上否定獻祭制度與耶和華信仰有任何關係；然'是可譯作完全反面的「不」，也可當作比較詞來譯而作「不如」、「不及」，或「超過」。選擇後者既能避免這種神學問題，它與6a的祭祀和良善之間又能產生比較的作用：耶

和華並非只能從二者擇其一，良善與祭祀有點像耶和華的魚與熊掌，固欲兼得也。若是不得已，祂寧可取良善而捨祭祀。就是取良善而捨祭祀，也不表示祂喜愛良善而不喜愛祭祀的。最後，把6a譯成比較法，與6b同樣是比較（「勝於」），可產生更完整的同義平行體，故本節可作如此翻譯：

「我喜愛信實，超過祭祀，
喜愛認識神，勝於燔祭」。

有人以爲這裏的祭祀是指巴力的祭祀，或是已被巴力宗教敗壞的祭祀。何西阿時代不錯是有這些問題，本節卻全無跡象顯出是與這現象有關，不然連下半節「認識耶和華」也變成不可能。再者，四15的祭祀是指耶和華的祭祀，因爲他們「指著永生的耶和華起誓」。而五6的獻祭，亦是爲了尋求耶和華而獻的，故問題仍是耶和華是否只能在良善與祭祀中二擇其一，抑或只是說出耶和華喜愛的次序優先問題。

本節的意思可作六1～6兩個單元的小結。在戰後荒涼中，以色列人想起自己的罪惡，他們便要歸回耶和華，尋求醫治與復興；他們也省覺認識耶和華是驅散陰霾的好辦法，就在他們景況略有好轉的當兒，他們又再度離棄祂，跟隨社會的風俗及異教的邪行。他們仍然守著猶太教一般的禮儀和祭祀，卻落在以賽亞所說的典型背道行徑，嘴唇親近神，心卻遠離祂。耶和華完全不知道要拿他們怎麼辦，雖曾藉先知警告他們，甚至審判他們，效果似乎不彰；耶和華只好直接把祂自己的心意告訴他們，祂要的是良善信實，勝於喜愛祭祀與燔祭。

這個思想在撒上十五22、23已經有例可援：「耶和華喜悅燔祭和平安祭，豈如喜悅人聽從祂的話呢？聽命勝於獻祭，順從勝於公羊的脂油；悖逆的罪與行邪術的罪相等，頑梗的罪與拜虛神和偶像的罪相同」（另參摩五21及下；賽一12～17；彌六6～8；詩五十一16及下，四十6）。耶和華揀選以色列人，又豈是要建立另一套禮儀宗教來自惹煩厭呢？祂要的是良善、憐恤、信實，和切實的認識神。

現代意義：危機時代的掙扎

這段經文最突顯的信息是：危機時代的掙扎。對何西阿和亡國前夕的以色列人是如此，對我們現今所處的時代亦無不同。八世紀末期的以色列，幾乎沒有一樣不出問題，外交只有欺騙魚肉，國內一片混亂，宗教看似熱鬧，但眞實的耶和華信仰已然變質，經濟又爲少數大戶壟斷；整個社會結構陷於解體邊緣，何西阿看到了，他就直言不諱；下一段（六7～九19）他還要仔細地申述。但在整個敗亡原因的分析，何西阿特別重視人背叛與他們立約的耶和華，視之爲萬惡之源；而以色列人之所以墮落到這個地步，他特別指出祭司的失職，這一點他在四1～五7已述及，後面（六7～七2）還要再提。在這一段，他特別就敘以戰爭的後果來說到危機時代的掙扎，他指出三方面的信息，希望以色列人能聽進心坎去；可惜他們是聽見了，卻不明白，有些明白了，又沒有照著去行，他們是有機會的，卻輕易放棄了，結果只好接受審判。這

三個信息就是：A、要信靠，不要玩權力遊戲；B、要歸回，不要躺在那裏；C、要持守，不要如雲霧。

A 要信靠，不要玩權力遊戲

八世紀末的以色列王和猶大王同是受責的對象，以色列投靠敍利亞，猶大投靠亞述，因爲他們覺得耶和華已經不靈光了，祂可能是離棄了他們，或是度假去了，總之祂是個「缺席的神」，祂不在那裏。

何西阿告訴他們，耶和華不錯是已經離去，但祂的離去是一種等待，不是一種撇棄，因此他代耶和華說：「我要回到原處，等他們自覺有罪」（五15）。人在平安穩妥的日子容易把神推到腦後，較認眞的信徒也許會把祂當作某種前設，或說是他人生的註解（footnote），只是用來解釋他生命的一種參考，難得的倒是以耶和華爲他一生的導向，竭力追求的目標。直到急難來到，他就切切尋求耶和華了（五15b）——這是舊約哀歌常見的主題，特別是個人哀歌（personal lament）。

現在以色列落在極大的混亂和痛苦中，他們連這種個人哀歌描述的覺醒和反應也失去了，他們沒有尋求耶和華，卻以爲借助現實的、可見的軍事力量才能解決他們的問題，於是以色列與敍利亞結盟，猶大求助於亞述。他們認爲權力政治才是治國之道，是務實的，是眞正能起死回生的；完全忘記他們是立約之民，保障他們存在的不是弓箭馬兵，是信靠順服耶和華。這樣的誤解是致命的，他們的痛苦是自招的，是引狼入室的結果；狼把他們撕裂了，他們希望用止痛劑來解決當下的劇痛，好能生活下去；耶和華卻指出他們需要的是醫治，不僅是止痛；也要透過反省，認識自己爲什麼一直會引狼入室，爲什麼信靠赤裸力量的引誘總是大過信靠耶和華；他們拒絕求治，也拒絕反省，仍然要求止痛劑；耶和華遂採取斷然的措施，要離開他們。但看哪，祂的離去是一種等待，等待他們的省悟，等待他們求治，也等待他們悔改。舊約哀歌能明白地指出神離去是懷著慈愛之目的者，爲數極少，這裏卻是最突出的例子。

現代政治權力的特色是比任何一個時代都分散及透明，不再集中在少數特權分子的身上，權力的神祕面紗被揭開，它也由守衛森嚴的皇宮下落到民間。民主的意思就是人民有分參與管理衆人的事；透過公平、自由和公開的途徑，人民第一次是以這樣的幅度嘗到權力滋味，這是應該的，也是合乎聖經對人權及公平的原則。但在這關口上，我們也碰上了權力遊戲自古至今的兩難：當權力集中在少數人身上，權力肯定會把少數人敗壞，使絕大部分人陷入痛不欲生的困境，這是權力的古老悲劇。到了還政於民的現代，我們還未看到一個民衆會爲了總體利益而放棄免費午餐的。法國和德國農民以他們擁有的票數爲武器，不斷要求地方及中央政府作不合理的補貼；美國每屆的總統選舉都會利用減稅作晃子，選民在免費午餐的心理下次次照單全收，然後在一兩年內循例抗議白宮又不踐前言；英國工黨就是利用選民愛吃免費午餐的心理，在他們當政的七十年代把英國推入大衰退的困境。

不錯，權力叫人入迷的地方，除了能滿足人的擺佈慾外，它總是附帶著得利的應許，昔日

少數特權分子不懂得使用權力爲人民謀幸福，今日大多數的選民也不見得知道怎樣運用選票的力量來爲國家謀幸福；我們推諉說民主政體乃是選擇較輕的罪惡，這是眞實的，卻不見得必然是合理的，是不需要改進的。它是眞實的，因爲被監察的權力總好過獨裁的權力，它引致的敗壞力量也較少；它不是必然的合理，因爲以權謀私總是危險的，不管這私是少數人的或廣大選民的；爲此，聖經告訴我們較合理的方法：權力的來源是神，用權者必須向神交代，包括在位的和選民。當權力只爲滿足人的私慾，它必然引來敗壞，無論這種敗壞是以獨裁的名義，或以民主的名義來進行，至終是自討苦吃。假如以色列末期是有民意調查或普選，你以爲他們不會覺得與敍利亞聯盟，教訓猶大，逼使他們共同對付亞述，是個又實際又見效的方法嗎？由掌權者或由百姓決定的錯誤政策，仍然是錯誤政策。當權力離開了耶和華的訓示，只是訴諸「事實」，人根本沒有另一個局外點來審視什麼是對，什麼是錯，他只有一個選擇：訴諸更大的權力來解決他們的問題，結果就自陷絕境了。

何西阿書其中一個課題乃是：權力不可恃，因爲權力可以成就的，遠低於人的想像之下，因此他多次指出要認識耶和華，要認定祂是歷史眞正的主宰和力量。何西阿又豈是不顧現實，只是一味祈禱等候，抽離不動，問題就會自動解決呢？我們又何需把眞正的課題簡化、極化，從而勾消它眞正的智慧？何西阿並沒有否定一切實際的政治行動；他反對的，只是那些以爲政治行動不需要宗教的智慧，用他們那時代的術語來說，就是以爲人可以忘記他們是立約的子民，可以不認識他們與耶和華的關係來解決危機時代的存亡問題，這才是眞眞正正的危機。

無可置疑的，何西阿並不信任權力，他也不認爲權力能辦百事、治百病，這又豈是出於他超額的屬靈傾向，不也是一個眞實的洞察？曾歷任美國白宮的參謀長和財政部長達九年，而現今又爲美國國務卿的貝克，在九〇年二月一日的「早餐國禱會」（National Prayer Breakfast）[48]上講道，他引用箴言三5、6來指出：權力的成事力量極其有限，離開了神，失去了信心，權力只會更快把事情弄得一團糟。

貝克說：「我在首都權力中心擔任職務已九年，深知權力所可能達成的事遠不若一般人所想像的。」他說：「眞正的成就和內心的滿足來自信心，惟有對神的信賴使人產生可靠的力量。」他引用東歐事件來說明權力不可恃：「再看最近東歐發生的事，誰能料到？連我們也沒料到，一般以爲牢不可破的好些權力中心一下子都像柏林圍牆，給拆毀了，給推倒了，這還不足說明權力的不可靠嗎？」[49]

箴三5、6怎樣說呢？「你要專心仰賴耶和華，不可倚靠自己的聰明。在你一切所行的事上，都要認定祂，祂必指引你的路」。這是多公平的力量，是每一個認識耶和華的人都可以經歷，也是殷切被邀請去經歷的能力；我們何必暗羨在位的人坐擁大權，就能成就萬事？擁有全世界四分之一人口管理權的中南海諸老，他們的權力何其大，大得無法無天，連憲法黨法都超過了，他們在位有四十餘年，經歷大批判整治不下二十餘次，我們發現了什麼呢？他們可以利用權力來破壞來屠殺，卻無能於重建與新生，這不是赤裸權力的本相嗎？願意倚靠上帝，努力參與不同的福音工作者又豈不曾經驗另一種力量呢？他們藉著福音引領人進入新的生命，舊事

已過，都變成新的了，這又豈是全世界的政治權力能成事的呢？這又豈不是何西阿書不斷勸告人要認識神的能力呢？

不是止痛，而是醫治；不是權力遊戲，而是認識上帝；不是放棄，而是信靠——讓我們不再迷信「假如有一天我擁有權力」，你今天擁有的，正是白宮政要的國禱會嘗試接駁上並使用的；意思乃是：今天中國領導人不認識的，你我卻有責任爲了全中國人民而在神面前切切代求。

因此，要信靠，不要期待，也不要玩權力遊戲。

B 要歸回，不要躺在那裏

以法蓮已被壓碎，猶大家亦如朽爛之木，這是無可懷疑的（五11、12）；他們需要醫治，需要重建，也是人知、神知，他們自己更加知道的（六1、2）。怎樣才得到醫治和重建呢？何西阿給的建議是「歸向耶和華」，這是舊約版本的悔改，以色列人可眞知道呢？猶大人可曾做到呢？何西阿很表懷疑（六4），我們能明白何西阿的懷疑，因爲我們有他們相同的經歷：給壓碎了、打傷了，也知道惟一的出路是在耶和華那裏，就是沒有足夠的意志力站起來，回到父家去。

法國學者與教士的席德進（T. de Chardin）不僅是出色的古生物學家，發現北京周口店猿人的其中一員，他也是著名的神學家和哲學家，對人性光明和黑暗面有特別的體會[50]。他說

人生有兩種力在牽引著，一種是沿徑力（radial energy），是繞著同一的半徑不斷地兜圈子，不斷地重複昨日；因此簡單地說，那就是原地跑步，因爲人害怕踏出新的一步。另一種是正切力（tangential energy），是離開兜圈子而循著切線飛出去的力量；就如運動員拋的鍊球，當他揮著用鐵鍊的球體轉動，動量增加到一個程度就放手，讓鍊球正飛出去；故簡單地說，那是超越舊我的力量。

人藉沿徑力來兜圈子的多，敢於飛越舊力的牽制，直奔上帝來謀求超越舊我的少，何西阿所說的歸回耶和華的悔改，這可曾是容易的呢？「來罷，我們歸向耶和華，祂撕裂我們，也必醫治，祂打傷我們，也必纏裹。過兩天祂必使我們甦醒，第三天祂必使我們興起，我們就在祂面前得以存活」。我們愛這兩節經文，因爲「醫治、纏裹、甦醒、興起、存活」這組詞語是充滿應許和生命，叫我們感到興奮，興奮得忘記它們是附帶條件的，那就是我們必須先歸向耶和華——一個非痛下決心，不惜代價，不足以滿足的條件；眞假悔改的分別正在這裏，至終能否在祂面前存活的決定因素也在這裏。

聽來叫人興奮的經文，其結果常是叫人黯然神傷的。今天中國人因誤解基督教爲洋教、因此而拒絕福音的人已比前大大減少，他們對耶穌爲人的罪釘死十字架，人透過祂的死可以得生的道理也是知道的，很可能心中還是受感頗深，卻不是深得足以感而動之，毅然離開舊有的生活來歸向神，他仍然在原地跑步，不斷兜圈子。

基督徒不也常犯著同樣的毛病？作基督徒作了一段日子，我們就像一個走了很多路的旅

客，滿面風霜，筋疲力竭，身體很可能還是給道旁的荊棘刺傷了，有的結了瘡疤，有的還在淌血。現在何西阿走來告訴我們，不遠的地方有個綠州，有個能醫治人的活泉，不要再循舊的路線走，身上也不需要背著那麼重的舊包袱；去吧，卸下背包，奔向活泉，徹底地，由頭到腳地清洗一番，讓疲倦的身體可以重新得力，讓舊創新傷可以復原，然後再上路，但我們這些天路客就是捨不得背著的包袱。

說出來也許叫人難以置信，我們也捨不得身上的瘡疤，恐怕瘡疤除去，我們就忘記昔日的敵人，創傷醫癒了，我們就失去唉唉哼哼的樂趣。不知從什麼時候開始，我們覺得走天路是需要一份悲情來陪伴的，不管這份悲情是源自別人的傷害，或是人性中自我毀滅的因子，悲情叫我們自覺是活著，甚至以悲情來當作自己與整體人類的聯繫，不問這種聯繫到底對誰有好處，甚至不問悲情本身是否合理。假如回歸等於醫治，等於除去悲情，我們寧願不要醫治，也不能捨棄與大夥兒一起呻吟的聯繫感。

有一天，耶穌進入擠滿病人的畢士大池子，他們等著天使下來攪動池子，哪一個先下去，他就得著醫治（約五1～9）。「畢士大」是希伯來文，意思是恩慈之家，「池子」是希臘文，意思是跳進去。但看哪，圍在池旁的是什麼病人呢？約翰告訴我們是瞎眼的、瘸腿的，和血氣枯乾的（即現代醫學名叫肌肉萎縮症病患者）。池上要是動了，瞎眼的怎看得見？瘸腿和肌肉萎縮症病患者又怎可能第一個跳進去？換句話說，守在「恩慈之家」旁邊的，是一羣只能無望卻又無盡期地等待的病人。他們日復一日、年復一年地被人帶到池子旁邊，要的可能就是

那份希望。

耶穌走到一個病了三十八年的人面前，問他說：「你要痊癒麼？」這句話初看是多沒意思呢！來到恩慈之家的門檻了，還不是爲要得著恩典、得著醫治嗎？哪個病人是不想痊癒的呢？但耶穌豈會問一個多餘的問題？祂的問題豈不正揭露人性中一個幽暗面？人病了三十八年，什麼希望都幻滅了，只能以一種被動的、消極的心態度日，過一天算一天；再說，三十八年了，什麼痛苦和不便都習慣了，何況三十八年守在池旁，總會認識一些人吧，那份悲情聯繫說不定還頂寶貴呢？

病人的回答是十分突出的：「先生，水動的時候沒有人把我放在池子裏，我正要去的時候，就有人比我先下去了」。原來躺了三十八年的病床並沒有叫他放棄要起來的希望，這是爲什麼耶穌對他說：「起來，拿你的褥子走吧！」拿起那個承擔你三十八年的病床，起來走吧。

教會常用這段經文作傳福音用，實在是有道理的，它把眞實悔改的意義說得非常生動。

第一，悔改必須知道自己是有罪的，正如要痊癒的人必先要知道自己是有病的一樣。以色列人並不知道他們離棄耶和華是大大的罪惡，現代人也不喜歡別人說他是罪人；不知罪惡就不會有眞實的悔改。他悔什麼，又要改什麼呢？「神阿，憐憫我，我是個可憐的罪人」（路十八13，新譯）。這話是容易說的，特別當我們落在絕境之中，如以色列備受戰火蹂躪之後的情況，我們可眞認識自己是可憐的罪人？罪人保證是錯不了，雖然不喜歡別人說，自己心裏面還是明白的。但看哪，就是明白也不是明白自己是可憐的。不錯，罪的結果可能叫我們招來財

物的損失，身體受傷害，甚至名譽地位也一落千丈，我們痛惜的是這些損失，不是拖累我們到這個地步的罪惡。我們又不喜歡罪惡在自己生命上烙下醜惡的疤痕，只要我們一天只是討厭疤痕，不是恨惡罪惡，我們仍然不知悔改爲何物。現代人到底比初民乖巧了，任何罪惡疤痕都可以用「外科整容手術」把它除去，只要籌足「醫藥費」，疤痕算不得什麼，能除得去的罪惡疤痕，又怎算是可憐？湯樸威廉（William Temple）說得最深刻：「我們人性中最沈潛的罪，大多數人是不自知的」[51]；直到有一天，我們看到把自己捲入黑暗漩渦的正是人性裏面的罪，不在乎別人是否知道，不在乎自己能否給它掩飾得好，就是那種罪性把我們不斷地捲入漩渦，一個接著一個的，直到我們看到問題的癥結，我們不會眞正悔改。

第二，認識神是悔改必須的條件。我們都知道，罪就是射箭不中紅心的意思，假如沒有紅心，我們怎知射不中了？假如有紅心，是誰安在那裏的？我們爲什麼非要射中不可？是先聖先賢定下的嗎？社會環境改變了又怎樣？是時代名人安下的嗎？他若失敗跌倒，又怎樣？沒有了神的意識，我們就沒有罪的意識，只有罪的惡果和刑罰；要想除去或減輕罪的纏累，也就不知從何入手了。

有人說得好：「歷史上很少一代像我們背負那麼多罪的悲慘烙印，也很少一代比我們更缺乏對罪的警覺」[52]。我們失去罪的意識，因爲我們失去了神的意識，「我的民因無知識而滅亡，你棄掉知識，我也必棄掉你」（何四6），何西阿說的豈不正是以色列人不認識神嗎？人若僅因爲不喜歡落在可憐的光景，他會嘗試各種辦法來脫離「可憐」的感覺，他會做善事、捐

款、服務社會；這一切都是好的，只要不是用來掩飾內心的罪惡意識，但人不會爲了「可憐」的感覺而歸向神，在他看來，二者沒有邏輯的關係。我若知道自己是犯罪了，那是因爲在神的聖光中，我的行爲是夠不上祂定下的標準。任何次於祂標準的，任何不足紅心的，保證爲我們的生命帶來一個又一個的傷害。

詩人哀嘆說：「我向祢犯罪，惟獨得罪了祢，在祢眼前行了這惡」（詩五十一4）。假如這首詩是大衛所寫，而寫的又是他犯了謀殺烏利亞和姦污了拔示巴的事，那麼惟一能救他脫離這罪惡的，就是承認他的罪是直接干犯了神的誡命（第六和十誡），他不能以爲王的權力，以厚賞來補償他的罪過，他第一樣要面對的，就是冒犯了上帝，其實也是上帝的話透過拿單先知才能叫他猛然醒悟的。因此只有當人認識神對我們生命立下的標準和意旨，認識祂的聖潔、恩慈和公義，我們才會眞正悔改歸向神。

第三，歸回神是悔改第三個不可或缺的要素。浪子至終能歸家，是因爲「他醒悟過來」，並且立意：「我要起來，到我父親那裏去」（路十五18）；畢士大池的病人能夠痊癒，是因爲他聽到耶穌的命令，立刻起來，拿起他的褥子走了。假如他聽到耶穌的命令，不肯試伸他的雙腿，只是躺在那裏跟耶穌辯論，要求祂先爲「起來」下個定義，再詳細解釋「走吧」的意義結構，他一定終老於畢士大池旁。

這些看來荒謬可笑嗎？我們多少時候不是做著同樣荒謬的事？知道自己人生的道路走迷了，就是不肯停下來，從原路走回去。筆者是個完全沒有方向感的人，走錯路、走迷路是常有

的事，有時一間禮拜堂去了好多年，再去也可以走迷了。剛到劍橋的第一個冬天，要去另一學院聽一重要的演講，聽完後已是晚上八時多，四周幽暗難辨，我騎上自行車就拼命的踩，踩了好久仍沒有歸家的感覺，相反地，路愈來愈狹窄了，兩旁沒有房子，只有樹木和田陌，天上飄下鵝毛似的雪花來；我知道又是走迷路了，而且走迷得十分厲害，我跑到城外的郊野來了。這時肚子餓得咕咕作響，雙腳疲倦，身又迎著風雪而戰抖，可有第二個辦法嗎？豐富的迷路經驗告訴我，從迷路走回正路的惟一辦法就是停下來，做一百八十度的回轉，然後按迷路的反方向走出來，而且半路上不要自作聰明，以爲哪一條捷徑可以快點達到目的地，自己若有那份聰明就根本不會走迷路。我想這就是悔改歸神的意思了。

懊悔與悔改是不同的。懊悔是知道自己走迷了路，便停下來怨天尤人，卻不肯回轉身從反方向走出來；悔改永遠是包括回轉歸神的。它在懊悔之餘，必然加上立志和行動，就如浪子說：「我要起來，到我父親那裏去」。或可用另一個比方：懊悔與悔改的分別，就如醒過來和起床的分別。有時後悔與懊悔會叫我們醒過來，但不是醒過來的人都能立刻起床的，我們喜歡躺在那裏胡思亂想。因此悔改的意思就是要起來歸回，不要躺在那裏。

C 要持守，不要如雲霧

以法蓮曾經回轉過吧，猶大身處窮困時也必然呼天，但只要情況稍爲好轉，他們又再離去了，這種事情在舊約歷史屢見不鮮，還不僅限於八世紀中葉時代。耶和華落在極大的困擾中：

以法蓮哪，我可向你怎樣行呢？
猶大阿，我可向你怎樣作呢？
因為你們的良善如同早晨的雲霧，
又如速散的甘露。

假如這段話仍然是耶和華透過何西阿的口說出來，何西阿自己的婚姻遭遇必叫他更深明白良善如朝露的痛苦，那就是歌篾朝秦暮楚的愛情。歌篾大概也有愛過何西阿的，但她也同時愛上其他男人，到別人不要她了，她就跑回何西阿的身邊；過了不久，她又跑出去碰運氣了。愛她的何西阿要怎麼辦才好呢？

廣東人說的「三分鐘熱度」，正是我們的問題。我們的問題不是沒有良善的知識和意欲，只是不能持久。處於急變時代，這種不持久的良善意欲是最害事的。我們東試西試，不斷開啓新的路向，不斷創立新的口號和運動，卻是沒有一個是全人投入，也沒能投入得夠久而來讓它深化，讓它開花結果。撒但可眞介意我們這樣忙碌嗎？不，牠眞是樂壞了，正高枕無憂呢！讓神的子民天天忙、日日忙，忙著創立新的使命、新的異象分享會，就算來個「殲滅撒但新行動」吧，牠可眞會擔心嗎？「讓他搞吧！」撒但一定會這樣說：「等他籌備了龐大的宣傳工作、組織籌委會，然後開兩三次的異象分享會，帶頭的人與羣衆就會厭倦那套空泛的口號和詞

語，他們又會想出另一個花樣來代替了」。

昔日以色列人不是沈醉在一套聲、色、藝俱優的祭儀活動嗎？現代人也許不耐煩坐在廟宇看祭司走來走去，喃喃自語：今天信衆要求有份參與，有份演出，於是我們發展出現代模式的祭儀，我們走出廟宇，去到社會。但我們仍然是具有可預知的行動次序、固定的語言，和可尊敬的價值取向：這一切都是好的，正如何西阿並不眞正反對祭儀，他反對的是不夠持久、不能開花結果的良善。當祭儀成了目的，不管那是古代的或現代的，它都是叫人感到可惜的，因爲途徑成了目的，我們就永遠去不到目的地——神。

要去到神那裏，或說要討神的喜悅，其實並不神祕，耶穌基督讚賞士每拿教會，因爲他們「至死忠心」，祂亦以此勉勵他們：「你務要至死忠心，我就賜給你那生命的冠冕」（啓二10）。因爲在動亂時代來實踐主道，在急變的社會來「行公義，好憐憫」，不讓良善如早晨的雲霧，像朝陽之下的甘露，我們實在需要那份此志不渝的執著。爲此，保羅說忍耐是聖靈的果子。耶穌基督更明白地告訴我們：「惟有忍耐到底的，必然得救」（太十22）。用何西阿的比喻來說，那就是不見良善結出果子，絕不肯離去。

註：

1. A. Alt，"Hosea 5:8～6:6 Ein Krieg und seine Folgen in prophetischen Beleuchtung",*Kleine Schriften Zur Geschichte des Volkes Israel.* Ⅱ,1959, pp.163～87. *Cf.* M. C. Lind, "Hosea 5:8～6:6" *Interp*, 38, 1984, pp.398～403.
2. 見於聖經外的古籍，烏西雅是以「也連的亞西利亞」（Azriau of Yaudi）一名出現，See ANET, pp.282 f. *Cf.* E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings, Michigan*, 1965, *chap.* V.
3. 有學者認爲六7～七16亦是在敍以戰役的背景下，參Wolff, pp.108～112.
4. 王下十五19稱他爲「普勒」。亞述王自己對此戰役的記述，可參*ANET*, p.283。事情發生在七三八年，或早一點，因他的記述是沒有年分的：參J. Bright, *A History of Israel, op. cit.*, pp.269ff.
5. 有關亞述在此事的記述，參*ANET*, p.284
6. Wolff, p.108.但他認爲這段的「文意、體裁和主題」，都是由五8一直到七16的。
7. R. G. Boling, *The Book of Judges, AC.* New York, 1975; pp.111～112.
8. Andersen and Freedman, p.406, 他們說：「假如外敵是由北入侵，抵達此三個據點，北國以色列已所餘無幾」。
9. 這也是Alt的詳盡研究指出的，參A. Alt, "Hosea 5:8～6:6 Ein Krieg und seine Folgen in prophetischen Beleuchtung", *op. cit.*, pp.168ff.另參王下十五16～22。
10. 另參Martin Noth, *The History of Israel*, tr. P. R. Ackroyd, New York, 1960, p.259.
11. See Andersen and Freedman, p.405.
12. L. Koehler, *Old Testament Theology* London, 1957, pp.221～25.
13. 參G. von Rad, "The Origin of the Concept of the Day of Yahweh", *JSS*, IV, 1959; pp.97～108, E.

Jenni "Day of the Lord,"IDB, vol. 1, pp. 784~85.

14. See Mays, p.89.
15. Mays, *ibid.*
16. 按馬索烈抄本，直譯是「如那些衆水」，是有指定冠詞的，是按「洪水傳統」而借來的比喻，指廣泛的刑罰；參Andersen and Freedman, p.408.
17. 英文不同翻譯，可舉數例：

    NEB:「What is worthless」, so, Wolff.

    NIV:「idol」

    JB:「Nothingness」

    NAB:「filth」;so Andersen and Freedman.

    Stuart:「blah」,作者是本於'W在賽二十八10、13之用法，用blah, blah, blah，表明空洞無意義之聲音。但在他譯作"follow a blah"時，又似乎大變節。
18. 「虛無神」譯作「大頭佛」的原因，參楊牧谷，《淚眼先知耶利米》，上引，頁99；但該處與本節用不同的希伯來詞，意思卻是相近的，都是猶太人譏諷異邦偶像的虛有其表，實質上卻一點不濟事的說法。
19. Andersen and Freedman, p.412.，說「蟲蛀之物」是一諺語式的說法（proverbial speech）。
20. *Cf. ANET*, p.284a.
21. Stuart, p.105; Mays, p.91似乎均把次序倒轉了。

22. RSV, Mays, p.86; Wolff, p.104, see also fn. g.; Andersen and Freedman, pp. 414f. *Cf.* H. L. Ginsberg, "Hosea", in Jerusalem, *Encyclopedia Judaica,* vol. 8, 1971, cols. 1010~1024. E.M. Good, "Hosea, 5:8~6:6 An Alternative to Alt" *JBL*, 85, 1966; pp.273~286.
23. 如Andersen and Freedman, p.414暗示的。
24. Andersen and Freedman, pp.414f.
25. Mays, p.92.
26. Wolff, p.116.
27. Andersen and Freedman, p.415.
28. See E. M. Good, "Hosea 5.8~6.6: An Alternative to Alt," *op. cit.*, p.279.
29. 如窩夫建議的，Wolff, p.116.
30. 如Stuart p.106，指是咒詛第一類。
31. 有關悔罪詩的形式及意義，參H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen* Göttingen, 1937; S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, vol. I, ET. 1962, Oxford, p.193~246.中文可參楊牧谷，《復和神學與教會更新》，上引論哀歌一部分，特別頁445~454及456~459。
32. See Gunkel–Begrich, *op. cit.*, pp.193ff.
33. Mays, p.95.
34. Wolff, pp.117f.

35. 另參F. Hvidberg, *Weeping and Laughter in the Old Testament, A Study of Canaanite-Israelite Religion*, Leiden, 1962, pp.126ff.
36. Wolff, p.109.
37. Mays, p.95.
38. 有關這種詩體怎樣用數字的問題，參S. Gervirtz, *Patterns in the Early poetry of Israel*, Chicago, 1963, pp.18～22; W. F. Albright, "Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom", in *Wisdom of Israel*, *VT* Supl.3, Leiden, 1955, pp.1～15.
39. Andersen and Freedman, pp.420f. *Cf.* Harper, p.283.後者把「興起」解作痊癒。
40. See N. J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, Biblica et. Orientalia No.21. Rome, 1969.
41. See M. Dahood, *Psalms*, *II*:*51～100: AB*, New York, p.72.
42. Andersen and Freedman, p.423, 認爲ms'是ms' sptym的簡略寫法。
43. "His utterance is as certain as sunrise", Andersen and Freedman, p.415;解釋在p.423.
44. Richard Adams, Dear God, *Dear George*……, London, 1980, p.35.
45. 排位是按Andersen and Freedman, p.428.另參R. Gordis, *Poets, Prophets, and Sages*, *Bloomington*, 1971, p.151.
46. Andersen and Freedman, p.428.

47. Mays, p.97.
48. 「早餐國禱會」原名爲「白宮早餐禱告會」，爲美國總統艾森豪在一九五三年所創，參與者爲總統與各地方不同的領袖。第一屆參與者一百五十人。九〇年爲三十八屆，應邀出席者一千多人，來自美國各州及一百五十三個國家的代表，請柬上印有國禱會的宗旨：「我們國家的領導者一向仰賴全能上帝的幫助與導引，……目的爲尋求上帝的帶領與領受祂的能力，再次表示對祂的信賴。同時，依照祂的旨意，重新把自己和我們的國家奉獻給祂」。
49. 見許牧世，「記華府早餐國禱會」，《基督教週報》，一三四〇期，一九九〇年，四月二十九日。
50. 見Teilhard de Chardin, *The Future of Man*, 1964; *The Phenomenon of* Man; 1959;後者已把前者主要思想包括在內。
51. William Temple, *Christian Faith and Life*, New York, 1931, p.61; quoted by Mauchline and Phillips, p.624.
52. Manchline and Phillips, *ibid.*

以色列末期的情況

經過敍以戰爭討論腐敗的政治（五8～11），人神的刑罰（五12～15），和罪惡與審判（六1～六6）之後，編者加入一段描述以色列末期的情況。它沒有特別的歷史背景，如前面兩段；它描述的，應是自耶羅波安最後的十年到何細亞初作王的時候，也是我們敍述過的，不必覆述，只要參考第一章的導論，和其他各章開頭的歷史背景就可以了。

本段共分兩大分段：

A 國民的敗壞 六7～七16
1.祭司的罪惡 六7～七2
2.社會的墮落 七3～7
3.世界的黑暗 七8～16
B 宗教的腐敗 八1～九17
1.撒瑪利亞的牛犢 八1～14
2.宗教節期被棄絕 九1～9
3.巴力毗珥的傾敗 九10～17

我們會討論每段的文體、結構，及組織。

A 國民的敗壞（六7～七16）

六7 他們卻如亞當背約，
在境內向我行事詭詐。
8 基列是作孽之人的城，
被血沾染。
9 強盜成羣，
怎樣埋伏殺人；
祭司結黨，
也照樣在示劍的路上殺戮，
行了邪惡。
10 在以色列家我見了可憎的事，
在以法蓮那裏有淫行，
以色列被玷污。
11 猶大阿，我使被擄之民歸回的時候，
必有為你所命定的收場。
七1 我想醫治以色列的時候，
以法蓮的罪孽，
和撒瑪利亞的罪惡，就顯露出來。

他們行事虛謊，
內有賊人入室偷竊，
外有強盜成羣騷擾。
2 他們心裏並不思想
我記念他們的一切惡，
他們所行的現在纏繞他們，
都在我面前。
3 他們行惡使君王歡喜，
說謊使首領喜樂。
4 他們都是行淫的，
像火爐被烤餅的燒熱，
從揉麵到發麵的時候，
暫不使火熄旺。
5 在我們王宴樂的日子，
首領因酒的烈性成病。
王與褻慢人拉手。
6 首領埋伏的時候，

心中熱如火爐，
就如烤餅的整夜睡臥，
到了早晨火氣炎炎。
7 眾民也熱如火爐，
燒滅他們的官長，
他們的君王卻仆倒而死，
他們中間無一人求告我。
8 以法蓮與列邦人攙雜，
以法蓮是沒有翻過的餅。
9 外邦人吞喫他勞力得來的，
他卻不知道，
頭髮斑白，
他也不覺得。
10 以色列的驕傲當面見證自己
雖遭遇這一切，
他們仍不歸向耶和華他們的神，
也不尋求祂。

11 以法蓮好像鴿子，
愚蠢無知。
他們求告埃及，
投奔亞述。
12 他們去的時候，
我必將我的網撒在他們身上，
我要打下他們如同空中的鳥，
我必按他們會眾所聽見的懲罰他們。
13 他們因離棄我，必定有禍，
因違背我，必被毀滅；
我雖要救贖他們，
他們卻向我說謊。
14 他們並不誠心哀求我，
乃在床上呼號；
他們為求五穀新酒聚集，
仍然悖逆我。
15 我雖教導他們，

堅固他們的膀臂，
他們竟圖謀抗拒我。
16 他們歸向，
卻不歸向至上者；
他們如同翻背的弓，
他們的首領必因舌頭的狂傲倒在刀下，
這在埃及地
必作人的譏笑。

本段用上的地名一共十五次之多（以法蓮、以色列、埃及等重複使用），內容卻是他們屢犯的種種罪惡，因此美爾說這是「罪惡的地理」[1]。

六7～七2仍然繼續論由第五章開始的祭司之罪，指他們結黨行惡，搶掠殺戮。由七3～16則分別描述整個社會的墮落（3～7節），和世界的黑暗（8～16節）；但這些人民的罪惡跟祭司的敗壞仍然脫不了關係，因此是繼續把四9a「將來民如何，祭司也必如何」的意思推展下去的。不過七8～16的中心是在以法蓮，沒有再提猶大。從內容來看，這一段的政治和歷史背景與五3～15是相同的，如七10a就重複了五5a了。在五8～六6，以色列的罪惡是就國際黑暗的政治背景來解釋；六7～七16則只就國內腐敗的宗教背景來述說。在力數以法蓮的不是中，我們發現語句較短而急速，先知好像看見滿盈的罪惡，心中焦急難耐，口裏說的不及眼睛看的多及快，他就顧不得詩句是否完整，是否切合韻律，盡量把他看到的說出來。

從體裁來說，六7～七2是以詩體來表達的「神聖訓言」（divine oracle），內容是種種罪惡，對象是以色列和猶大。七3～16可說是神的哀歌（divine lament），神哀嘆以色列的無可救藥；3～7節是關乎撒瑪利亞的內政；8～12節是關乎以色列的外政；最後一段13～16節則是哀嘆以色列的必然結果：全然傾敗；而神仍然是六4那個因愛而不知怎樣對付以色列人的神。

1. 祭司的罪惡（六7～七2）

本段是以反義連接詞的「卻」作開始，一方面是連接上段所說，神要的不是祭祀，而是良善，祭司卻背約行詐；另一方面，這個反義連接詞有一距離放大的作用，因爲前一段（六4～6）是泛論祭司羣的無良善，這一段是把鏡頭搖近，顯出他們犯的一連串罪惡來，包括違約、詭詐、作孽、流血、殺戮、結黨、淫邪、虛謊、偷竊、擾亂等等[2]。

經文研究：

7 何西阿把祭司背約之罪列爲衆罪之首，而本節一開頭的代名詞「他們」是前無主體的，我們是到第9節才看見主體的出現：他們就是祭司。這些祭司與背約有什麼關係呢？假如本段不是單論第9節的祭司結黨謀殺（參註2），而是描述整個祭司羣的情況，那麼以色列人

整體的墮落（七3～16），就是因爲祭司羣的犯罪引起的了。後一看法若是對的話，本節亦可看成是六8～七16的引子。

這裏有幾個詞語是要解釋一下的。

「卻如亞當背約」，和合本在「亞當」一詞的旁邊加上人名的標號，但近代經學家的研究指出，此亞當是城名，位於雅博渡口，是連接示劍與其他重要以色列中心的地方（參書三16）。和合本的翻譯是根據馬索烈抄本的k'dm（直譯是「像亞當」，或作「像人」），現代經學者多把它改作b'dm（作「在亞當」城）[3]，這樣7b的「境內」才有意思，是指亞當城的境內，若是指亞當，或人，「境內」就不知所指。最後，把亞當讀作城的名字，亦如六7～七2一連串的地名（卻沒有人名）是配合的[4]。

背約。「約」（brt）不是指別的合約，乃是舊約專指耶和華與以色列人立的盟約，是以色列人從本來不是「民」而到成爲一族一國的基礎，因此他們整個民族若遇上嚴重的威脅，他們應該來到與他們立約，又是願意負責的耶和華面前求解決，不是東奔西跑，求助外力來得醫治（五13；另參七2）。這個「約」到此爲止只用過第二次，第一次是在二18；這裏應是指摩西之約[5]。背約的刑罰，何西阿在四1～2、6及八12有論及；而一到三章，何西阿更用自己與歌篾的婚姻來解釋背約的嚴重性。

我們譯作「背」（ḇṯ）的一詞，亦可譯作「踐踏」（參註4），似乎較具體表達人輕視聖約的情形。值得留意的是，上一節還指出祭司們愛好祭禮和獻祭，而祭禮與獻祭均是本於聖

約發展出來的，違法犯罪者可藉燔祭和贖罪祭來補過，收成感恩也可透過素祭來表達，愛祭祀的祭司看起來眞是愛聖約啊；但本節把他們虛僞的面具撕破，直斥他們根本是藐視聖約的一羣。那麼他們爲什麼愛祭祀和獻祭呢？豈不是因爲他們「吃我民的贖罪祭，滿心願意我民犯罪」嗎（四8）？祭司們的公然貪婪詭詐，與耶和華無情的揭發，都是叫人觸目驚心的（參五3，六10，七2）。

8～9 這裏提到祭司羣在基列和示劍犯的殺人搶掠罪，可惜我們完全沒有任何歷史資料來作解釋的參考。

「基列」是約但河東的北部多山地帶，那裏有兩個地方都是叫基列，一處是在基立溪旁的基列耶琳，另一處是在基列高地中央的基列拉末，位處雅博以南六哩，約但以東十五哩之處，學者多認爲此處之基列是指基列拉末[6]。

「作孽之人」（p'ʿwn）不僅是行惡之人，在詩篇的哀歌，他們常是指專與耶和華作對的，以耶和華爲仇之人，而「孽」（ʿwn）更是指與迷信、邪術，及咒詛有關的，特別是以此等惡行來對付屬於耶和華的人[7]。這個用詞與第9節祭司結黨殺人可能有關係。

原來示劍是敬拜耶和華的中心，何西阿從沒有發言攻擊此地，就是在本節之被提及，也僅是因爲祭司在往示劍的路上埋伏殺人而已。此地一直是以色列人純正信仰的中心（申二十七4、12～14；書八30，二十四1、25）也是行政中心（書二十7；士九1；王上十二1、25），自列祖時代已是如此（創三十三18～20）。我們雖然不知道8～9節的眞確事件是什

麼，但按它所提示的，它當然可能是就寓意法來描寫祭司蓄意扼殺正統信仰，好能肆無忌憚地發財下去，亦可能是指一個眞實的事件，就如有一班人往示劍敬拜耶和華，祭司羣便結黨埋伏，把他們謀殺了，又搶掠他們的財物；這班被殺的，可以是一般的朝聖者，或難民（因示劍是逃城，見書二十7），或是示劍的祭司，甚至可能是反對皇室祭司的人。

王下十五25記載比加篡朝奪位，謀殺比加轄時（主前七四〇年），一併把「基列的五十人」謀殺了，故基列是「被血沾染」之城；現在示劍又出現集體謀殺，公然藐視耶和華的誡命，而這一次的主凶竟然是祭司！

「被血沾染」（'gbh mdm）直譯可作「因血而狡猾（或滑溜）」，但原意十分隱晦；七十士譯本的意思幾乎與馬索烈抄本沒有關係，它是作「是那攪動水的人」，即把「血」（mdm）讀成「水」（mym），顯出昔日的譯者對此經文也有我們的疑問。《現中》與《呂譯》在這裏仍是按馬索烈抄本譯。單從句子結構來看，它要描述的主體是基列城，形容她的是'gbh，假如第二個詞是指血，'gbh就應是解作爲流人血而使的詭詐、狡猾（參十二4，論雅各的詭詐；另參結二十二3），故我們可把它譯作「嗜血詭詐」。哈巴谷曾這樣警告說：「以人血建城，以罪孽立邑的有禍了」（哈二12），他們的血已使人滑跌。

第9節上半的「埋伏」（khkk，字根是hky），原是指「等候」，多是用在好的意思，如等候神（參詩一〇六13；哈二3；賽三十18），這裏卻是用在埋伏，等候殺人。

「在示劍的路上」按-âa的用法，大多數是指示方向的（參創三十八14；結八5，二十

3），故應譯作「往示劍的路上」。

行了「邪惡」（zmm），它是希伯來文形容人性敗壞或罪行最嚴重的一個詞語，有時是指犯了性罪行，但本節似不是指性罪行，而是與祭祀有關的，故很可能是指拜偶像，如中文之「崇邪」所指的。

這兩節描寫以色列祭司的罪，下筆是相當沉重的。這個祭司羣不單是消極的起不了作用，他們不僅是一羣好飲好食，與權貴勾結的廟祝，還聯羣結黨，殺人越貨，簡直就是宗教的黑手黨，能指望神不過問嗎？

10～11 何西阿不再分地描述，在10a他用以色列家來泛指整個神的子民是怎樣墮落，10b和11節則分列出以法蓮、以色列，和猶大的罪孽，這種寫法表示他們各地各人的罪都不能隱藏，她們也必按所行的得報應。

「在以色列家」是指全國而言（五1、9），後面跟著列出以法蓮、以色列，和猶大，表明不需把此短句修訂爲「神的家」，或音譯作「伯特利」[8]。

「我見了可憎的事」，可憎之事是已經發生了的，因此神已看見了，無可推諉；它的意思跟五3「以法蓮爲我所知，以色列不能向我隱藏」，是同樣有力的。

什麼是「可憎之事」（s'ryryh）呢？這詞是把最後一個音節（ry）重複了，似乎是何西阿造字的一個特式[9]（參二4：n'ppm），按文理脈胳來看，它應是指宗教上惹神怒的事。窩夫提出三點支持的理由：(1)本章7～10a是繼續第6節之祭祀問題而發展出來的；(2)第9節明

指是祭司的罪，非政治領袖的罪；(3)10b的「以法蓮那裏有淫行，以色列被玷汚」，與五3是近似，而五3是指宗教的罪[10]。以色列祭司在祭祀敬拜的事上所犯之罪，也眞能符合「可憎之事」的條件！

第11節的困難，我們讀和合本也能感受出來，因爲：「猶大阿，我使被擄之民歸回的時候，必有爲你所命定的收場」，到底是指什麼呢？是誰命定？命定什麼？爲什麼這個命定與「我使被擄之民歸回的時候」是有關？在進入研究希伯來文之前，先讓我們讀幾個不同的譯本，好知道發生的問題是在哪裏。

《現中》是作：「至於你們這些猶大人，我也安排好懲罰你們的日期。」

《呂譯》：「猶大阿，給你也必有一定的收場阿。」

《新英文聖經》：「至於你，猶大，必有算帳的收場。」[11]

《新美國標準聖經》：「還有，猶大，當我重建我民產業的時候，你要得著命定的收場[12]」。

引起問題的有幾個詞語：「命定」、「收場」、「被擄之民歸回」。《現中》是守著「達意爲宗旨」的翻譯原則，比較意譯，但意思卻是一讀就明；《呂譯》十分看重忠實的原則，可惜這裏的原文十分難解，呂譯也就譯得生澀一點，他把「我恢復我人民故業之時」另外放開，與前一句隔了一行，讀起來更覺古怪。其實呂氏的翻譯值得注意，只是他沒解釋（參下）。

「命定」（qṣ），直譯是「他命定」或「他安排」，雖然「他」是沒明指是誰，按上文下

理，當指耶和華無疑；而被命定的自然是猶大（gm—yhd）。

「收場」（gsr）直譯是「收割」或「收穫」，阿摩司即以收割來指耶和華的審判（摩八2）；叫本節難明的是，何西阿突然使用這比喻，又不加解釋或發展，加上上面一句「被擄之民歸回」原是一種恩福，被擄才是咒詛，我們就不容易確定這「收割」（harvest）是指好或不好了。當然，按10節「以色列家」之罪是泛指以色列和猶大來讀，這裏必是指審判而言。但爲什麼11a會用「猶大被擄歸回的時候」呢？

窩夫[13]、安德生與傅瑞曼[14]解決的方法，是把這節一分爲二，屬於11節的就是：「還有猶大阿，必有爲你所命定的收場」，另一句（希伯來文是本節最後一句）「被擄之民歸回的時候」是屬於七1的第一句，而成「當我使被擄之民歸回的時候，當我想醫治以色列的時候……」。

這樣的安排想是比較理想的，它能把意思弄清楚了，又能使六10～11a，和七1的平行意思突顯出來。六10～11a便成了責備整個以色列民族的說法，包括以法蓮、以色列，和猶大；它成了六7～七2的中支點，正如六1～3是五4～六6的中支點一樣。

七1 假如我們把六11b歸入七1，它便成了：

我使被擄之民歸回的時候，
我想醫治以色列的時候，

以法蓮的罪孽和撒瑪利亞的罪惡
就顯露出來。
他們行事虛謊，
內有賊人入室偷竊，
外有強盜成羣騷擾。

「被擄之民歸回」（šb šbt 'm）直譯是「當我改變我民的回轉」，所指的未必是「被擄之民的歸回」，可以是指何西阿時代的以色列人回轉尋求耶和華（六1～3），它是當時一個諺語，意思可用現代語來表達：「當我要改變我民的命運時」；若用當時的情況來說，那是指當耶和華想改變以色列人因背道而招致的荒蕪不育時，他們的惡就顯露出來。背景可能是新年節期以色列人慶祝大地回春，一掃大地的肅殺[15]，這原是耶和華的恩福，他們卻歸功於巴力的生殖女神。

但看哪，正當耶和華要垂聽以色列人的哀求，把怒氣變爲恩慈之際，祂看見什麼呢？祂看見以色列人的哀求中竟然正是叫祂大發怒氣的罪孽和罪惡，這時輪到耶和華發出祂的哀歌了。不錯，七1～2也是耶和華的哀歌。因爲祂正要「醫治」（何西阿是以醫治爲救贖的同義詞，參五13，六1）以色列民的時候，以法蓮的罪惡和撒瑪利亞的罪惡正從他們的哀求顯露出來，祂實在受不了，遂有下面一句話：「他們行事何其詭詐！」（和合本作「他們行事虛謊」）好像連耶和華都不能置信了！怎可能變得這樣呢？整個耶和華宗教變成了一個巨大的騙局！

「內有賊人入室偷竊，外有強盜成羣騷擾」，仍然是描寫祭司的行徑，他們在內偷竊，在外強搶，裏外都敗壞了。

2 爲什麼祭司會淪落到這個地步呢？因爲他們「心裏並不思想我記念他們一切的惡」，結果怎樣呢？「他們所行的現在纏繞他們」，他們的行爲成了他們的牢籠，把他們重重圍困著，無法脫身（四9，五4、5）。

「我記念」，直譯可作「我留意」，「我知道」，「我記錄」；以色列人深受迦南宗教的影響，以爲神並不介意其信徒的生活爲人，只要按時獻上貢品就萬事皆休[16]；他們忘記耶和華是鑒察人心腸肺腑的，祂也是歷史的神，因此六6才說祂要的不是祭祀和燔祭，而是良善和認識神。正因爲神是記念，因此「他們所行的，現在要纏繞他們」，或作「現在就讓他們所行的纏繞他們吧」，實在不容易找到更有力的句子來總結祭司的罪惡了。

2. 社會的墮落（七3～7）

這段經文的歷史背景很可能是以色列最後一君王之前的何細亞登基前後，政治陰謀層出不窮，社會動亂不已，城內充滿戾氣，血影刀光，加上宗教的腐敗和道德解體，以色列人好像陷於一片混亂、慌張，和驚恐；人人都設法自保，各出奇謀，卻沒有人想到耶和華那裏可能是有出路的。

何西阿是透過一個比喻來貫穿整段的描述，那就是烤餅的火爐，這是非常獨特的何西阿比喻，一再反映出何西阿不僅想像力豐富，也有能力把一個比喻盡量發揮，能用單一比喻把從上到下，從君王（3a）、首領（6a）到老百姓（7a）的犯罪狂描寫得淋漓盡致。

烤爐（tnwr）是每一個以色列家庭都有的（參利二十六26），就如電飯鍋之於現代家庭，但從3～7節描寫的火勢，此處之烤爐應屬商用的或皇室專用的那種，是比較大的，也是我們在埃及和亞述的繪畫和浮雕看見的那種，在米吉多（Megiddo）的考古有好些這樣的烤爐出土（參圖11）。現代巴勒斯坦地用的與公元前十三世紀用的並沒有太大分別。爐是用泥土造成，作圓拱狀，直徑約二到三呎，頂端有一開口，爐的底部鋪上卵石。他們用的燃料是乾草（參太六30；路十二28）、沙漠的灌木，或和了草的糞便。烤麵包之前，他們在爐內燒燃料，直到內部赤熱，他們便把麵團黏在爐的內壁，然後把爐加蓋，利用爐內的熱力把麵團烤熟[17]。本段4a是燒熱烤爐的情況，是火舌從爐口竄跳出來的情景；6b是蓋上蓋子烤焗的情形，此等內裏燒熱、火氣炎炎的心理狀態，是何西阿用來描寫以色列人行淫作惡、埋伏殺人的貼切例子。

本段描寫的「他們」（第三人稱男性複數）很可能仍是指祭司羣，他們設計謀害領袖及皇室人員，用的是華宴酗酒的手段，酒可能還是下了藥物的（「酒的烈性」，5節），使飲用的人患病，這是整個陰謀的目的。

到此爲止，我們看見主謀者、祭司、被害的皇室人員及首領，是不是還有一個角色是漏掉

的呢？不錯，那就是烘麵包的人（'ph），4b及6b有指出他們的存在；在4b，他是那個使烤爐「暫不燔旺」的人；6b是個「整夜睡臥」的人；他到底是誰？任務又是什麼？烤麵包師傅就是指祭司嗎？抑或另有其人？5b說王與「褻慢人拉手」的（參下面註釋），褻慢人就是他們嗎？若然，他們就是與密謀者同黨的，謀朝篡位想要作皇帝的人與他們同謀，他利用祭司策畫整件事，烤麵包師傅是個內奸，而密謀的對象就是在位的君王和地方首領。這就是烤爐的比喻。

從文體上說，此段並不屬詩體，不是散文，而是散文詩，因此韻律並不嚴格，但有時又有平行體的出現（如第3節、7節等）。中間4～6節的平行結構就不是頂明顯或完整了。

經文研究：

3 這是一對平行句，「他們行惡使君王歡喜，說謊使首領喜樂」，正好作整段的引子。若按第5節來看，它的背景很可能是一個飲酒大會，至於爲了慶祝什麼，我們是無法猜度的，美爾認爲是新王加冕的慶祝是沒有根據的[18]。他們興高采烈，開心得不得了；何西阿說這一切慶祝之情都是行惡和說謊的結果，他們的喜樂是邪惡的喜樂。

「君王……首領」，首領（srym），原是「王子們」，何西阿書總是用複數的，只有3、4是單數，就是那裏也是當集合名詞來用。君王與王子們代表了整個皇室人員，他們就成了陰謀的對象。

「喜樂」（ysmhw），有人把這詞裏面的兩個子音倒轉過來（ymshw）[19]，而變成「受

膏」，第一句便讀作「他們行惡使君王受膏」，這種改變是毫無必要的，沒有一種希伯來文古卷有這種改變。本節的中心思想是密謀者因行惡而喜樂，因此它反對的是這種邪惡的喜樂，不是立君王。比加王反亞述的政策失敗了，國內反比加的勢力慢慢長大，終於導致何細亞的政變成功，把比加殺了，何細亞登基，立刻向亞述臣服。本段很可能就是以這次政變作背景的。若然約話，祭司們就是策動政變的人，他們爲討王的歡心，不惜殺人流血，又使用詭詐的手段來叫首領高興。這羣祭司只知向權貴討好，他們不願意事奉耶和華，就必然事奉地上有權勢的人。

4　以烤爐來形容的「他們」，就是祭司、奪權的王（參5b）和首領，他們都是「行淫」的（nʾp），這詞在何西阿書都是指到眞實的淫行（四2、13及下，三1），那麼他們的陰謀就是狂歡大會，包括酗酒和雜交，然後乘他們酒色亂性之際把他們一起殺害，除盡反亞述的比加及他的王子和要員；不能想像的是，這樣汚穢的陰謀竟是出於耶和華的祭司羣！

「烤餅的」（ʾph）就是烤餅的人，或近代稱之「麵包師傅」（baker），因此4a若根據馬索烈抄本的讀法，我們可以把和合本的翻譯用現代語改得通順一點：「他們全是色中餓鬼，慾火焚身，就像麵包師傅把烤爐燒得火熱」。

4b的「從搏麵到發麵的時候，暫不使火熄旺」，又是什麼意思呢？安德生與傅瑞曼在這裏是相當混亂的，主要原因是他們沒有搞清楚以色列人沿用已久的烤爐是怎麼樣子的，以致他說烤爐「是一個固定或可隨身攜帶的泥爐」，並說「火熄滅之後，爐就不熱了」，因此欽訂本

的翻譯是不明的[20]。就是家用烤爐也不會亦不需隨身攜帶，以色列人家用的烤爐，就像以前中國家庭用的灶，都是相當大而固定的。火熄了才可用來烤麵包，那時內壁熾熱，不是不熱。事實上火爐是夠熱了，甚至是太熱了（比喻色中餓鬼因酒或色而變得滿面通紅），不再需要挑撥火中燃料，使它燒得更熱，因爲「從搏麵到發麵」是需要時間的，這個可以比作密謀者需要時間來讓他的陰謀到達完全成熟的階段，故暫時不需挑動爐中的火，這是4b的意思。

4b是延續及解釋4a的，4a麵包師傅燒紅烤爐是很基本的工夫，4b並不存著麵包師傅失職而不把爐燒旺的問題，就是第6節說他整夜睡臥，也不能解釋爲失職；這裏的烤爐若是商用的或皇室烤爐，它的體積必然相當大，這樣的爐不能用猛火燒熱，不然的話，爐不耐用，很快就給燒裂了，內壁也容易燒黑，不能把麵團展鋪其上；故大的爐需要用慢火燒一段長時間，讓它由裏到外都燒得均勻熾熱，麵團在爐內才能烤發得好；這樣燒熱的爐，早晨起來自然「火氣炎炎」了，故以色列的麵包師傅總是晚間燒爐，早上烤餅的。

這樣解釋第4節是有根據的：1、麵包師傅「暫不使火熄旺」不是失職；剛相反，是他技巧地控制火候，使整個計謀能出擊成事。

2、從搏麵到發麵的時候不會很長，若是家用的，只需二小時左右，就是商用的較大麵團也只需多一點時間，巴勒斯坦地天氣較熱，發麵團所需的時間也較短，這是比喻密謀者心中邪惡之念是如此旺盛，以致他們惟一不需挑旺其邪慾的，就是在預備另一邪念、搏另一新麵團的時候。

3、麵包師傅怎樣小心控制烤爐的火勢，免得燒壞了烤爐和燒焦了麵包，密謀者也在控制自己的慾念邪情，更處心積慮地計畫，叫他們的罪惡大計能一舉成功。

第6節下半描寫的正是上述第3點的情形。

5 這節是描寫密謀者得逞的情形，地點是王宮，場景是飲宴廳，人物是祭司、密謀者（褻慢人？）、王和首領，正當首領飲得酩酊大醉的時候就給人殺了。這種手段在古時好像還算頗常見的，王上十六8～14記載的是在公元前八七六年發生的宮庭內變的事。當時以拉是以色列的王，他一名手下叫心利，是管理戰車的臣子，立意篡位，就在以拉王在得撒家宰亞雜的家裏喝酒，喝醉了就給心利殺掉了。何西阿在這裏描寫的也是同樣的事情。

「我們王」是哪一個呢？這節沒有明顯的交代，安德生與傅瑞曼認爲是撒迦利亞[21]，撒迦利亞是耶戶最後一個王（七四六～七四五），由他到何細亞，中間還有四王，時間雖然只有短短的十三年，問題是我們不知是撒迦利亞，而不是比加。窩夫逃避問題，把「我們王」改讀成「他們王」[22]。無論那個王是誰，這節的重心是在宴會的陰謀。

「因酒的烈性成病」。安德生與傅瑞曼把hl解作因毒而成之病，即中毒，故把這節的酒譯作毒酒，或加了藥物的酒[23]。昔日宮庭或富戶飲用加了藥的酒並不是難以想像的事；首先，祭司是早期以色列人的藥師，利未記記有祭司七種不同的用藥類別，分別記於十二章，十三章，十五章2～15節，十五章16～18節，十五章19～30節，二十一章1～3節。試妻貞淫之藥方也是祭司配的（民五11～31）。此外，祭司治病的記載，舊約亦多有記載（撒下十二14；王

上十七17；王下一4，五3，八7，二十1～7等等），故祭司懂藥性是毫無懷疑的。

酒爲藥引，是各民族的傳統智慧，加藥入酒來達到不同的目的是順理成章的。那麼何七5的「因酒的烈性成病」，若眞是加了藥的酒，它可以是加入了使人興奮的，甚至是性衝動的藥，使人飲用後精神恍惚，或心臟加速搏動；太過量的話，單飲這種下了藥的酒就可以致命，甚至它可能是加了毒藥的酒。但我們一定要承認，這裏沒有太充分的證據說這些是藥酒，它可以是，也可以不是；我們就是沒有證據。

就算沒有加入藥吧，酒飲得多了，人也會不能自持，甚至患病，申三十二33即說：「他們的酒是大蛇的毒氣，是虺蛇殘害的惡毒」。這個宴會若是一個陰謀，他們飲醉了就無能抗禦仇敵的殺害。

「王與褻慢人拉手」是比較費解[24]，主要困難在和合本譯作「拉手」的msk，直譯它是指「他伸出」；另一個是「褻慢人」lssm。

先解釋msk，士師記二十37說的伏兵出擊，用的就是msk，與何七6的首領埋伏、預備出擊有異曲同工之妙。若是用在軍事的場合，msk是指緊握武器，預備出擊；這也配合本節的飲宴，目的是除去敵人。預備出擊的自然是本節明言的王了，msk就含有與某人或物聯手預備出擊之意。

lssm的亞拉伯文字根是lws，指「轉離」[25]，加上lsm在智慧文學是解作驕傲的褻慢者，例：箴二十1；那裏說「酒能使人褻慢」（另參箴二十一24）。我們若把亞拉伯文的字根「轉

離」，加上智慧文學的「褻慢」，Issm在這裏譯作「反叛者」就庶幾近矣。

現在我們試把5b重譯：「王與反叛者聯手」。

七3～7的各個角色中，能符合上述各條件的，除了祭司外沒有別的人；他們目無神律王法，只懂得與權貴勾結；國內因比加反亞述而招致重創，已爲新興勢力反對，何細亞見機不可失，遂與祭司聯手，安排這齣酗酒奪權的宴會。

6 本節的困難是出名的，它的一般情況已在第4節述及。這裏要研究的是本節的造句及用詞。

最引起討論的是麵包師傅的「整夜睡臥」。我們不應脫離本節已說明的，來推測麵包師傅爲什麼整夜睡覺，並問他到底有沒有失職。本節是分開a、b兩小節，句子未必表達了平行體的特徵，但意義肯定是屬於同義平行體的，我們再把它分行寫出：

6a 首領埋伏的時候，心中熱如火爐，

6b 就如烤餅的整夜睡臥，到了早晨，火氣炎炎。

把兩小節相連起來的，就是6b開頭的「就如」（ḵᵊ—），它指出6b是用來解釋6a的，故本節的意思就是首領埋伏等候他計謀的時機成熟，就如烤餅師傅整夜睡臥，等候烤爐燒得通紅。在等候的時候，這些陰謀者的心是熱如火爐的。

也許需要補加的是，烤麵包的人會在晚上預備他的麵團和烤爐，好大清早起來做麵包，供給人新鮮出爐的麵包。這是造句上告訴我們的意思。現在我們要看它特別的用詞，加深我們的

了解。

「心中因熱如火爐」，希伯來人認爲心是感情的中心，無論是好是壞的感情聚積心中，他們都會用「火燒」來形容。耶利米就曾說不能傳講耶和華，「我便心裏覺得似乎有燒著的火，閉塞在我骨中，我就含忍不住，不能自禁」（耶二十9b）。何西阿在這裏是用同樣的方式描寫心懷不軌的首領，他們等候執行計謀的時候，也是心如熱火爐，灼熱難耐。

「火氣炎炎」，希伯來文在此之前是有一代名詞的（hᵘ），它可譯作「它」，或「他」，若按上面造句的分析，這個hᵘ應是指火爐，而不是指麵包師傅，因麵包師傅沒理由睡醒一覺就發起燒來也。再者，6a說心中熱如火爐，明顯地火爐才是比喻本身，與本段用火爐作比喻是一致的；它一共以火爐描述四件事及人：

1.他們像燒著的火爐 4a

2.他們的心中熱如火爐 6a

3.它火氣炎炎 6b

4.衆民也熱如火爐 7a

1、2，與4，均有「火爐」一詞；1與3有「燒著」一詞；1與4是用複數（他們）；而2與3則用單數（「心」，「它」），故無可懷疑地，6b（即3.）的「它」是指火爐而言[26]。

本節的意思應該清楚了，陰謀者立意行惡，犯罪的念頭變成激情，在他裏面如火燒著，熾

熱如預備好的烤爐，火氣炎炎。

7 這節是把本段描寫以色列政治的黑暗帶到高潮來結束，牽涉的人包括衆民、官長，和君王。烤爐的比喻延伸到所有人，衆民也熱如火爐；結局是王朝的崩潰，官長與君王的死亡；而耶和華的哀嘆是，「他們中間無一人求告我」，他們立意離開耶和華的堅決是叫人吃驚的。用廣東俚語來說，就是「死人都唔歸回耶和華」，寧願求告亞述（五13），投奔埃及（七11），就是絕不求告耶和華！

「衆民」（ʿam）直譯是「他們全部」，應是指所有參與這個政治陰謀的人，不是指老百姓；它是代名詞（第三人稱複數），不是如和合本譯的像個複數名詞；本節亦沒理由引入一個新角色，古代老百姓不容易有分於這一類高階層的政治遊戲。

「熱如火爐」，「熱」的字根是「酒」hmm，很可能暗示密謀者的熱火沖天是源自醉酒，加上「如火爐」的描寫，是更强調其慾念的熾熱。這種慾念含有貪權和憤怒的因素，足以燒滅一切阻礙他們奪權的人，包括「官長」（直譯是「執法者」）和君王。結果是明顯的：官長被燒滅，君王都仆倒而死。

「他們中間無一人求告我」。在整個七3～7的政治陰謀中，耶和華就只說了這麼一句話，極簡短，意義也極深長；它既是一句評語，也是一個感嘆。「他們」應是指被謀害的官長和君王，不包括密謀者在內；密謀者當然也不會求告耶和華的了。爲什麼官長與君王直到末路窮途都不向祂求告呢？我們不知道他們若是求告了是不是就會扭轉厄運。事實上這一短句是來得相當突然的，它好像是總結上一段，也像要引入下一段；但它本身意義的完整是毫無懷疑的，「他們」被燒滅與仆倒也不是一個獨立的事件，而是他們一連串失敗與悖逆的結果，耶和華早已宣判了他們的刑罰（五1～2）；想不到的是，他身處險境仍然不肯求告耶和華，就更顯出何西阿的觀察是正確的了：「無人認識耶和華」（四1）。這樣看來，耶和華的哀嘆就不僅不是突兀的，它是貫串及總結了前面的論述，還爲下一段（七8～16）論世界的黑暗作了個引言了。

3. 世界的黑暗（七8～16）

本段是從較廣的角度——整個世界的政局——來描寫一個國家的死亡。一個就是落在死角的以色列還是不肯求告耶和華，她的選民身分事實上已經喪失殆盡，他們早已把耶和華從他們的記憶中抹掉。以色列的國運已盡，她老了，頭髮斑白，氣力衰敗，卻還能看見列强的野心；驚恐之下就像隻愚蠢的鴿子，東飛西撲，尋求可以結盟求安的新主子。他們企圖要逃避滅亡的網羅，卻不知道網羅是握在耶和華的手中。耶和華的網不錯是要撒在他們身上，祂的目的卻不是要滅絕，而是要拯救，使他們不會投在亞述和埃及的網中。可惜「我雖要救贖他們，他們卻向我說謊」（13節）。就是死亡臨近，他們仍只惦念情慾和物慾之事，沒有眞心求告耶和華。耶和華要堅固他們的膀臂，他們「竟圖謀抗拒我」（15b）。以色列已經走上不能逆反的滅亡路，至終成爲人的譏笑（16b）。

七8～16自成一組，因爲七7b已成一段落，而八1又是另一開端；再者，七8a是一個以撮要形式而另開新段的引子，把本段的總意交代了；到七16b，它又是一個結語，故七8～16就成爲一段了。

成爲一段卻不代表它是一篇完整的講章，從不少跡象看來，它很可能是把好幾個小單元放在一起的，有些小單元還可能是屬於斷章殘稿的呢，因此整體來看，它的寫作風格相當不統一，有的是由兩句組成（8節），有的是三句（10節），也有的是多句（12、16節）。用的體裁，有的是極精妙的平行體（12b），其餘的就是頗典型的何西阿式詩體散文[27]。但整體來說，本段是有一共同的主題的，即是以法蓮在末日的東奔西跑，努力求存，耶和華卻指出他們沒有投靠祂。

經文研究：

8 粗看，本節是由兩句沒關聯的句子組成，8b不似是解釋或延伸8a，因爲8b本身的比喻沒加解釋，不容易確定其所指：「以法蓮與列邦人攙雜；以法蓮是沒有翻過的餅」。但細察下，它們是有關係的。

何西阿連用兩個以法蓮來代表以色列，這固然是他的特色，但在這裏是特意要引起注意，是一種强調式的呼嘆格（emphatic vocative），要以色列人趕快省察他身處的危險境地。

「列邦」」不是指萬國，而是8～16節提到的亞述和埃及，也許還加上如敍利亞（亞蘭）、非利士，但八世紀下半他們的國勢日衰，只有亞述和埃及是近東的强國，其他鄰近小國

只是他們的附庸，作者以他們來代表列國也是可理解的。

「攙雜」（bll），是個專用詞語，用在製麵包的圈子中，它是指把油和麵粉搓和，做成可以烘製麵包的麵團，故與6b的未翻過的餅是有關係的。但「攙雜」一詞是用在Hithpa'el格（相等於希臘文或拉丁文的反身格reflexive），故可譯作「以法蓮叫自己與列邦攙雜」，亦即是使自己與列邦「同其塵，和其光」，完全分辨不出二者。

就算是這樣，以法蓮與列邦的攙雜也有兩種可能性，一是列邦的風俗習慣滲透整個以色列地，把以色列人原有的民族特性和宗教特色都完全掩蓋起來；這種情勢在昔日沒關卡檢查（某種初期關卡形式是有的，像今天那種嚴格地保障國土和國民的就沒有了）的世界是可能的，尤其是對弱勢國家而言；另一種是以色列人因著崇尚異國强勢和風情，主動地引入及模仿（像港人對日本文化的崇尚），因而失去自己原有的特色。我們相信上述兩種情形均存在，但鑑於bll是用在反身法，看來第二種原因才是本節之所指。

「沒有翻過的餅」。巴勒斯坦地烘麵包的辦法，自鐵器時代至今沒有太大的改變[28]，他們都是晚上燒爐，早上做餅（即麵包），做的分量只供一天食用，家庭式或商用的都如此。但本節是承繼七3～7那種商用的麵包爐比喻，故我們仍本於上面說過的來解釋本節。

他們做的麵包有幾種不同的形狀和大小；家用的比較細小（獻五餅二魚的小孩攜帶五個麵包當作一人口糧，可知其小。太十四13～21），形狀可能跟加利利湖邊的卵石相似（參路十一11）；商用的比較大，從加薩發掘出來的烤麵包盤，有的是十八吋直徑的圓盤；不用烤盤的可

能更大，基甸一士兵曾夢見一個大麥餅（窮人家的糧食）輥入米甸的營中（士七13），這樣的麥餅應是圓桶型，亦是七章第4節描述的烤爐會烤出來的。他們先把麵團鋪在爐的內壁，加上蓋烤一會兒，然後取出，把它翻過來再烤另外一面；另一種辦法就是把麵團壓平，放在爐底的石卵或石塊上烤，無論怎樣，都必須有一半的時間是要烤另一面，麵包才能熟透發大，不會一面燒焦，一面不熟。沒有翻過的餅就是指這樣一面燒焦、一面不熟的餅。

麵包師傅怎麼會不翻他的餅呢？他突然離開烤爐去做別的事，爐中的餅就會是未翻過了，它要描寫的，就不是烤得不足夠，而是表示一種欠缺，是一邊焦，一邊不熟。未翻過的餅若僅是表達不足夠，那麼繼續「未翻過」的狀態下去，就應該可以補足了；不，繼續未翻過只會叫餅燒得更焦，不足改善其弊端；它要表達的若是一種欠缺，補救的辦法不是繼續那種欠缺，而是改弦易轍，翻轉過來，使另一邊生的可以變成熟，焦的不會再焦下去，這正是以色列人的問題。

問題還沒有解決，假如以法蓮是那塊餅，餅是不會自己翻轉過來的，它預設了麵包師傅要把它翻轉過來，但麵包師傅已離開烤爐，這裏是否也暗示耶和華已經離開了以色列？已經不再在他們中間工作？像五15所說的：「我要回到原處，等他們自覺有罪」？這思想不能輕易放過。原來這裏「翻過」一詞（hāpak）是個被動詞，直譯就是「未被翻過」，哀歌四6是譯作「被傾覆」，即「被翻轉」的意思；用在及物動詞如本節的，它亦含有使變成另一種情況或東西之意，如利十三10，使毛變白；或耶三十一13，使悲哀變爲喜樂[29]。我們若採取這個解釋，

「以法蓮是沒有翻過的餅」，就不是指以法蓮的外交政策是半生不熟，沒有深思熟慮，像很多解經書所言的[30]，而是一種刑罰，一個宣判，表明耶和華已經離棄以色列，就如四17說的：「以法蓮親近偶像，任憑他吧」！

這種解釋的方法，除了上述用詞、文法，及與別經文之關係的支持外，還有本段經文脈胳的理由：(1)它把8a與8b串連起來，不致成爲兩句互無關係之短句：以法蓮既與外邦攙雜，失去作上帝子民的特質，耶和華就拂袖而去，不再在他們中間工作，讓他們成爲未被翻過的餅。(2)我們若把第8節看作8～16的引子，8a是論以法蓮的罪，8b指他們的刑罰；同樣地，9～11是論以法蓮的罪，12～16是他們因罪招罰。

9 本節兩句平行句都是以「他卻不知道」來作結；「他」當然是指以色列，作者用第三人稱男性單數來把以色列擬人化。以色列不知道什麼呢？不知道他有多虛怯，多脆弱，生命力已經流走了，耗盡了，仍然懵然不覺，故何西阿說：「外邦人吞喫他勞力得來的，他卻不知道；頭髮斑白，他也不覺得」。

「外邦人」是指誰呢？似乎不是亞述，亞述對以色列的欺凌剝奪，他們不可能不知道；應是指以色列人主動地又甘願地與「列邦人攙雜」，以爲他們是盟友的敍利亞、埃及，和非利士，亦即是七四五年後以色列爲求自保而亟亟地與之結盟的外邦人，但這種數度爲列祖及先知警戒之事，無疑是招狼入室，把他們的國力消耗淨盡；在以色列最後的二十年中，大小戰爭使他們要向不同的主子繳納巨額的貢款、不同的稅項，叫王室、廟宇，和人民的財富不斷流入外

國；再加上戰禍使國內男丁銳減，國土被瓜分，甚至國權都不保[31]。從七三〇到七二〇年間，以色列已如垂死的老人，他們自己竟然不知道！

「勞力」（kḥ）原是指體力，包括生殖力，如人的生育能力，和地土的出產（創四12；另參伯六22；箴五10）；此等對古代社會最重要的兩個因素，都給外邦人「吞吃」了；吞吃可指眞實的吃掉，如要進貢巨額的農產品給列强享用；或寓意的指土地給人吞吃；無論是指哪一方面，以色列的人丁、地土、經濟，及國權，都像破漏的水桶一樣，一滴一滴的從底部流失，他們卻毫不知情，仍然忙著上面的和表層的保安求存工夫。先知發此言時又豈無痛惜悲哀之情？

「頭髮斑白」這句有兩種可能的解釋。第一是指眞的頭髮，表明垂老之年的徵狀，第二是指食物（如：麵包）上長的霉。

第一，指人的頭髮。以色列人看頭髮爲生命力的表徵，且是具有宗教上的意義，最明顯者莫如拿細耳人的誓約（民六1～21；士十三5，十六17；撒上一11），他們不能剃頭，要把頭髮留得長長的，獻給神作供物（民六18；另參徒十八18，二十一23～24）；參孫的頭髮到後來給人剃了，就勇力盡失，也是個很典型的希伯來思想（士十三5；另參十六19、22）；因此他們舉哀時，爲了表示災難的剝奪力（國難或喪親），他們是剃去頭髮以誌哀（伯一20；賽十五2；耶四十一5，四十七5，四十八37；結七18）。

以色列人雖然本於尊敬老人的倫理傳統而視白髮爲老人的榮耀（箴十六31，二十29；另參

利十九32；後者爲聖潔之律，規定少年人要在老年人面前站起來致敬），它代表人生智慧的成熟，但老年人埋怨知覺漸失、生命力漸弱的經文倒眞不少（以撒：創二十七1；撒上三2，四15、18。巴西萊：撒下十九35。大衛：王上1～4），最出名的就是傳道書十二1～5，雖然這一段是以優美及尊嚴的筆觸來寫老人的景況。此外，雅各得聞愛子約瑟遭遇不幸之後，發出舊約最感人的哀歌：「你們使我白髮蒼蒼，悲悲慘慘的下陰間去了」（創四十二38；重複於四十四29）。

何西阿用的「頭髮斑白」有可能是別有所指，但不能像安德生與傅瑞曼那樣簡單地說，白髮在以色列社會是代表榮耀，因此這裏不可能指眞的白髮[32]，因爲舊約確有以頭髮斑白來代表生命力溜走的哀嘆；眞實情況是，尊榮是別人給的，生命力的消逝是老年人自己的感受，二者並沒有衝突，而以白髮代表生命力來到盡頭，也符合本節的描寫，是順著9a而發展下去的；要點乃是，他生命力的消逝是人人都可從他的白髮看得出來，只是他自己仍然懵然不覺，更堪指出以色列晚期的悲哀。

第二，指食物上長的霉。窩夫[33]與安德生和傅瑞曼[34]對「頭髮」（sb）和「斑白」（zrq）有不同的了解，後者把此句譯作「白色的霉已靜靜長出來了，他也不覺得了。原來（sb）是指「發白」[35]，此亦是七十士譯本的用法；用波爾（J. Blau）引亞拉伯文同字根的詞，說sb是指靜靜地長出來的意思[36]；這樣一來，zrq就不能譯作頭髮，它是指食物在潮溼天氣時長出的白霉，即俗語說的發霉，與亞喀得文的sibu相同[37]。這個比喻亦可與上面8b的麵包比喻連貫

的，因爲麵包是很容易長霉的東西，與此處同字根的亞喀得文sibu還是特指長了霉的麵包呢。我們若採用這個解釋，以色列的光景就更堪哀，自己勞力所得的，爲外邦人奪去，剩下的又發霉，他仍然不肯面對現實，活在自欺的假安全裏面。玩權力遊戲，不肯認定耶和華的，許多時候不也是落在同樣的哀局？被更大的權力搾取所有的生命？

10 本節上半節是重複五5a。在這節是由三小句組成，第二、三句是第一句的延伸。以色列人雖然遭遇這一切悲慘之事（很可能是指第8、9節的事），他們仍然不肯歸向耶和華他們的神，也不尋求祂，這就更說明「以色列的驕傲當面見證自己」的不是了。

耶和華是滿有恩慈的（13a、15a），他們不知道回轉和求告，反求告心懷不軌的埃及和亞述（11b）；「耶和華他們的神」原是他們惟一所有（一7，十二9，十三4，十四1），他們卻不肯回轉（十一5），也可能因爲他們所行的不容許他們回轉（五4），暗示投身列强蔭庇下就身不由己，那麼有一天耶和華要親自引導他們回轉（六11），卻是在末日之時了（三5）。

11 「以法蓮好像鴿子，愚蠢無知」，這是何西阿另一出名的比喻。「愚蠢」直譯是「無腦」或「無心」，與香港俚語之「冇腦」相同。這裏用的'n lb，有幾個可能的解釋，而它們均可相容。

1.以法蓮愚蠢無知，好像鴿子，東奔西跑的求告埃及和亞述。這種解釋下的鴿子就不是聰不聰明的問題，而是在危難臨到時因無力自保，四處飛撲想突圍的情形。

2.若是指鴿子，'n lb可以是指無知，不能辨別形勢，或是如「他管」（Targum）的翻譯，沒有勇氣，不能把握自己的命運。

3.但更深一層的，何西阿可能是本於他的神學，批評以色列人因放棄認識耶和華，因而對百物的認識都歪曲了，沒有耶和華知識的神學，就是錯誤的神學；錯誤的神學叫他們不能認識自己，不能認識別人，因而他一切所行的，無不是叫自己陷入死胡同；但更糟的是，他不知自己一切的困局皆因離棄耶和華，反以求得眼前偏安爲驕傲，這是叫人握腕嗟嘆的。

「他們求告埃及，投奔亞述」。在何西阿整個作先知的期間，以色列內部固然是一片爭權流血的事，「血上加血，罪上加罪」（四2，新譯，參註釋），祂的外交政策也是極之飄搖，在亞述與埃及之間左右搖擺。米拿現爲了鞏固自己的政權，立刻投靠提革拉毗列色三世，代價是繳納重稅（王下十五19及下）。比加爲了對抗亞述，與敍利亞同盟，指望埃及可加援手，結果損兵折將（王下十五37）；何細亞登基，立刻採取米拿現的外交政策，投於亞述蔭庇之下；但不久又改投埃及（王下十七4），反叛亞述，結果遭受亞述重重的懲罰。對何西阿而言，他自己的國家實在愚蠢的無以復加，既不能分辨形勢，又太健忘，不知從歷史學習功課；更因缺乏正確的神學知識，不知道他們眞正的出路不是乞憐於列强，而是歸回「耶和華他們的神」。

12 何西阿繼續雀鳥的比喻來述說耶和華的審判，祂要像捕鳥的人，用網撒在他們身上，又要打下他們如同空中的鳥。

「他們去的時候」，安德生與傅瑞曼把第一句改成「正當他們要去亞述的時候」[38]，但改

了也沒增加什麼了解。和合本在此句的翻譯是本於馬索烈抄本，「他們」是接上一節的以法蓮人，「要去」是去亞述求助，意思仍然是清楚的。

「網」在這裏明顯地是指捕鳥的網，結十九8的網則是安在地上用來捕獅子的，這在何西阿時代應是熟悉的比喻。但實際上是指什麼呢？當然不會是指他們後來的被擄，很可能就是說耶和華向以色列施行管教（五9），不讓他們求援的計謀得逞。故下一句說「我要打下他們如同空中的鳥」。

12b那句是不好解釋的。「我必按他們會衆所聽見的懲罰他們」，和合本的翻譯是不知何所指的。爲什麼「會衆」會突然出現？他們聽見什麼？爲什麼他們聽見的是構成受罰的原因？近代經學者發現，要使此句讀得通順，馬索烈抄本的讀法必須作某種改變。羅賓遜（T. H. Robinson）把整句改成「我要本於他們的罪惡發聲引他進入（網）中」[39]，此是繼續網的比喻。懷沙（A. Weiser）則是「當我聽見他們那羣的聲音，我要捕捉他們」，改的只有第一個詞[40]。安德生與傅瑞曼則按七十士譯本最後一詞「會衆」（字根y'd）改成「合約」或「盟約」（字根'wd），而成「我要按他們（與亞述訂定）盟約的報告來懲罰他們」[41]。雖然我們不能十分清楚七十士譯本在這裏的讀法是否可靠，這個改動倒是能配合當時的實況。米拿現與亞述王訂立盟約之時，除了要繳交巨款外（王下十五17～22），亦必包括接受亞述的偶像，這是古代霸主加於附庸國之條件，表明亞述之神是勝過戰敗國之神；對以色列來說，這是公然羞辱耶和華了，故非懲罰不可。

13 由13～16a是集中指控以色列反叛耶和華的罪。16b、c，則是宣佈他們的刑罰。

13a是一哀嘆，13b是指出原因。「他們因離棄我，必定有禍，因違背我，必被毀滅。我雖要救贖他們，他們卻向我說謊」。離棄與違背是彼此呼應，有禍與毀滅則是互相平行，這都是以色列自招的困境，也是背約的咒詛。「有禍」（'wy）是以色列人舉哀的用詞（撒上四7；賽六5），聖經共用過二十三次，十二次是「我有禍了」（例賽六5），四次是「你有禍了」（例：耶十三27），六次是「他／他們有禍了」。用的情況除了表達個人的絕望，如喪親或陷於絕境外（撒上四7），也可以指以色列的困局（賽三11；耶十三27；哀歌五16），或別國的刑罰（民二十一29；耶四十八46；結二十四6、9）。用在以色列本身的，常是指某種不能逆轉的悲劇正要降臨的時候，正如這節說的。

爲什麼禍患與毀滅要臨到以色列？因爲他們「離棄」（ndd）及「違背」（pš'）耶和華。這兩個詞雖是舊約常見，特別是記載被擄前的歷史書及先知書，但它們的意思是相當深刻的，「違背」是指不服權柄，公然挑戰權威（王上十二19；王下三7，八20；代下二十一8），故是蓄意的和心懷不軌的。在何八1，pš'則是指違背與耶和華立的約，干犯祂的律。「離棄」在這裏是指立意的偏離，他們不認爲投靠耶和華是穩妥的，相信投靠强勢會有較大的保障，結果强勢成了壓碎他們的審判（五11）。

13b可以譯成一問句：「他們向我說謊，我怎能救贖他們呢？」表示耶和華是毫無選擇的餘地[42]。「救贖」（pd）原是商業用語，指用銀錢換取的貨物或人（如奴隸），出十五13則以

它來指耶和華在出埃及的行動（另參申七8，九26）。13b顯出以色列的困境不在亞述過於强盛，只在以色列太過詭詐，積習難返。耶和華救以色列人出埃及的能力沒有減少，以色列人的「說謊」卻叫耶和華毫無選擇的餘地。

14 敍以戰爭的結果就是哀鴻遍野，五穀歉收；以色列人當務之急就是求耶和華再賜他們「五穀新酒」，可惜連這樣的祈求都是惹神怒的，因爲他們用拜巴力生殖神的儀式來向耶和華禱告。本節連述耶和華兩個指控：

14a是第一個：他們在床上呼號，卻是不誠心哀求耶和華。我們不知道當時以色列人爲什麼在床上呼號，看來這不像是以色列人舉哀或向耶和華呼求的正常舉動；有人把馬索烈抄本的「床上」改爲「祭壇旁」[43]，似乎是爲了尋找正確意義來改，卻缺乏足夠的文法或版本的支持。我們若要維持原來的讀法，只好解釋成爲巴力崇拜的儀式之一。耶和華說這樣的哀求並不是「誠心」的。

「誠心」有兩種可能的解釋，若是按它字面的意思來讀，它就是指以色列人虛與委蛇，沒有誠意，很可能還是指他們例行公事的，只按儀式來奉行一番就算，不知道戰爭和戰後荒涼都是自招的罪罰。現在應該做的就是在耶和華面前誠心悔改，全心全意的回轉。這個解釋有較强的經文支持，「哀求」（q'q'）是指舉哀的行動，八2譯作呼求亦是如此。

第二種解法，美爾把「心」等同現代人的「頭腦」[44]，這確是何西阿的用法。按這個讀法，本句是指以色列人沒有知識，沒有反省能力，就是在呼求中也不知爲什麼要呼求和怎樣呼

求，是一副愚蠢可憎的樣子。這種讀法雖有何西阿一貫用法作支持（比較「認識神」的思想），我們卻不能說何西阿凡提到心就必是指知識，不能指感情。

無論如何，這兩個意思並不互相矛盾，何西阿很可能是兼指二者的。

耶和華第二個指控是在14b：「他們爲求五穀新酒聚集，仍然悖逆我」。

本句在馬索烈抄本有些值得懷疑的地方，不少經學者認爲七十士譯本所用的抄本比較可靠，遂把MT的「聚集」（'ytgwrrw）改成七十士譯本所本之「割傷」（ytgwddw，r和d在希伯來文是極易混亂的，手抄本尤爲如此）。原來巴力宗教的祭司每遇歉收的天災，特別是因乾旱而起的，他們就會聚集在巴力祭壇之前求雨，祈求的目的自然是「五穀新酒」（這詞可譯作「產生新酒的農作物」），祈求的方式卻是狂舞至神志昏迷，然後用刀自割身體，以爲只要讓人的血流到地上，就能誘發生殖神釋放出生殖繁衍的力量，叫大地產生五穀新酒（參王上十八28）。現在以色列人在耶和華面前做的，正是這樣愚蠢的事；耶四十一5說猶大國亦有人以這種方法來做在耶和華的面前；申命記卻明禁此等行動（申十四1）

以色列人的舉哀實在招惹神怒，他們在無以爲繼的絕境已經是神志昏迷（「不誠心」），不辨方向，把耶和華當做巴力的神，以爲祂是睡著了，缺席了，甚至可能以爲祂像巴力生殖神一樣，是可以離去，是會死去的，需要人的血來把祂召回；以色列人索性一石二鳥，既呼求耶和華，又呼求巴力，有什麼不好呢？總有一個給撞上的吧，寧濫無缺，漁翁撒網式的禱求終歸會網著一個的！中國人常說「宗教都是教人爲善」，此時的以色列會說「宗教都是使人得

利」，哪一個都沒關係，目的就是要得利，最穩妥的自然是左右逢源，不得失任何一個，最後必有一個會賜福給他們。耶和華怎樣說呢：「他們仍然悖逆我」。下一節更清楚感受得到耶和華的失望和憤怒。

15 這節是連接著14b，它既可描寫當時的情況，亦能總括耶和華在以色列人中施行的救贖計畫所遭遇的挫折：「我雖教導他們，堅固他們的膀臂，他們竟圖謀抗拒我」。這一節與13b也是十分接近的。

「教導」（yissarti）亦可作「訓練」，與「抗拒」（yāsārû）一詞是諧音，作者可能是刻意作一語雙關來突出其對比[45]。

耶和華揀選以色列人作祂的子民，並不代表以色列人優於其他民族，像任何民族一樣，他們本性都是拜偶像的；或更實際地說，他們像其他民族一樣，本性上都有拒絕認識眞神的因子，因此耶和華才需要訓練他們，教導他們，盼望透過訓練和教導，可以增強他們膀臂的能力，裝備他們過合乎神心意的生活，好作萬民的榜樣；可惜一而再地，他們使耶和華的計畫落空。每當他們的生存受到威脅，或是乾旱的天災，或是戰爭的人禍，他們不知道這是耶和華的訓練，反去向偶像求救，與異邦結盟，以爲這一切的困境和出路都是來自任何非神的力量，因而勾消了耶和華在他們歷史上的計畫和工作；到這一節，耶和華表達出完全的失望，何西阿這本書亦顯出完全的放棄（「任憑他吧」，四17），因爲以色列人已有足夠的機會表明他們是無能認識耶和華，他們完全不能明白耶和華在歷史上的作爲，不知道耶和華與他們的關係。下一

節可說是耶和華傷心欲絕的言語。

16 以色列人歸向的是「非神」；他們如翻背的弓；他們的首領要倒在刀下，作埃及人的譏笑。

本節幾句好像是不連貫的。這卻不成爲後人加進去，或是失掉原稿幾句話的結果；相反地，這正是何西阿行文的特色[46]，他喜歡連用幾句斷句來描寫不同的現象，以增加感情的濃烈度。

「歸向」（swb）直譯是「轉向」，這詞有兩層意思：從地域而言，是指歸回昔日離開的（八13），這裏應是指埃及，如本節最後一句所言。從神學而言，這是指犯罪和受罰後，歸向耶和華（六1）：可惜這一節告訴我們，以色列人的歸向，並不是歸向至上者，而是歸向非神。「卻不歸向至上者」，直譯是「卻歸向非神」（'ēl—'ēl）。lō'是「非」，lō'就是「神」，原文是一個詞，不過'常是「至高神」（'elī, 'elyōn）的另稱，故和合本把它分開來，譯成「卻不歸向至上者」[47]。其實這裏應把它直譯而作「他們歸向，卻歸向非神」來得有力，充分表達出耶和華眞神的等待，卻是落空的失望之情，也顯出以色列人的虛妄。

「翻背的弓」，和合本的翻譯容易給人誤解，以爲指的是翻轉過來的弓，這樣箭就不是往前射出去，而是往內射的，只會射傷自己。「翻背」的原文是rĕmiyyâ，意思雖不明朗，早爲人指出[48]，但「翻背」的意思可能是沒有的，它是指「沒有弦的弓」，或「弦線鬆弛了的弓」（Driver, Wolff），意思是不管拉弓的人怎樣努力，箭都不能射到紅心那裏去，不是射箭手的

技術或力量問題，是弓本身的不濟；故我們可以把這句譯作「他們如同不濟的弓」。弓弦若不校準，箭固然射不準，弦回彈的時候同樣會傷害了弓箭手，這正是以色列人的情況，神既不能指望他們以作萬民的榜樣，他們也傷害了耶和華。

首領要倒在刀下，這也是毀約的咒詛（利二十六；申二十八32等）。在這裏，他們倒在刀下的原因是「因舌頭的狂傲」。這個短句十分不好讀，「狂傲」（zʿm）直譯是「憤恨」（耶十五17），通常是指耶和華的憤恨（賽三十27：「看哪，耶和華的名從遠方來，怒氣燒起，密煙上騰，他的嘴唇滿有忿恨，他的舌頭像吞滅的火」），這裏卻是指以色列首領的狂傲。向什麼狂傲呢？原來這裏的zʿm亦可以作「咒罵」解[49]，很可能是先知代表耶和華向他們發出言語，他們不僅不聽從，反倒驕傲，結果神非要施行祂的審判不可，使他們倒在仇敵的刀下，使他們成爲埃及的譏笑。

B 宗教的敗壞（八1～九17）

這一段描寫宗教敗壞，仍然適合何西阿作先知任何一段時間；換句話說，我們不能確切地說哪一段是發生在耶羅波安二世或是何細亞時代，因爲整個時代正統耶和華信仰被巴力崇拜敗壞的程度均是同樣嚴重的；雖然有些經文所描述的，可能適合一個時期多於別的時期。

這一段共分三部分：

1. 撒瑪利亞的牛犢　八1～14
2. 宗教節期被棄絕　九1～9
3. 巴力毗珥的傾敗　九10～17

1. 撒瑪利亞的牛犢（八1～14）

八1 你用口吹角罷，
敵人如鷹來攻打耶和華的家；
因為這民違背我的約，
干犯我的律法。
2 他們必呼叫我說，
我的神阿，我們以色列認識祢了。
3 以色列丟棄良善，
仇敵必追逼他。
4 他們立君王卻不由我，
他們立首領我卻不認。
他們用金銀為自己製造偶像，
以致被剪除。

5 撒瑪利亞阿，
耶和華已經丟棄你的牛犢。
我的怒氣向拜牛犢的人發作，
他們到幾時方能無罪呢？
6 這牛犢出於以色列，
是匠人所造的，並不是神。
撒瑪利亞的牛犢必被打碎。
7 他們所種的是風，
所收的是暴風；
所種的不成禾稼，
就是發苗也不結實；
即便結實，
外邦人必吞喫。
8 以色列被吞喫，
現今在列國中，
好像人不喜悅的器皿。
9 他們投奔亞述，

如同獨行的野驢，
以法蓮賄買朋黨。
10 他們雖在列邦中賄買人，
現在我卻要聚集懲罰他們。
他們因君王和首領所加的重擔，
日漸衰微。
11 以法蓮增添祭壇取罪，
因此，祭壇使他犯罪。
12 我為他寫了律法萬條，
他卻以為與他毫無關涉。
13 至於獻給我的祭物，
他們自食其肉，
耶和華卻不悅納他們。
現在必記念他們的罪孽，
追討他們的罪惡，
他們必歸回埃及。
14 以色列忘記造他的主，

建造宮殿。
猶大多造堅固城，
我卻要降火焚燒他的城邑，
燒滅其中的宮殿。

第八章以呼籲吹角，警告敵人亞述犯境作開始，是頗典型何西阿式的（五8），其作用與呼籲人聽耶和華的話是相同的（四1），因爲以色列眞實的問題是出在違背耶和華的話（八1b、2b、12a）；下一個開端是在九1，本章就成了一個獨立的段落，主旨在描述以色列因拜牛犢而敗壞自己，包括宗教上和政治上的墮落。

撒瑪利亞是北國的宗教中心，也是受巴力崇拜影響最深的地方，何西阿是以撒瑪利亞來代表整個崇邪的勢力（5a、6b）；再者，撒瑪利亞亦是以色列的行政中心，是君王與首領居住和工作的地方。昔日宗教與政治是分不開的，宗教若然敗壞了，政治絕不會獨善其身，反過來亦是一樣。我們從古籍知道，亞述每陷一城，除了把該地變爲亞述省分外，亦要當地人接受亞述的宗教；她接受別國的臣服，這條件也是必須具備的。現在以色列人接受亞述的保護（9），他的「朋黨」反而成了他的仇敵。故經學者認爲本章起碼有部分的言論（如8～10節）是寫於七三三年之後，即敍以戰爭之後[50]。

從組織上說，1～3節是一個引言，作者用最簡潔的言語描述以色列的罪惡；4～11節是

描述撒瑪利亞的牛犢怎樣敗壞以色列人，包括他們的君王和首領（4、8～10），而第5節至7節則是以色列人因拜牛犢而招致的罪罰。12～14節再述以色列人的罪行，包括違法背約，祭祀變質，和政治腐敗。最後三節看似較鬆散，但它的內容與本章的主旨仍是緊緊扣在一起的。

從體裁上說，本章雖然不盡是詩的平行對句，在A與B句之間，作者喜歡在中間插入另一短句，成爲所謂之「分裂對句」（split couplet），這種詩體早引起學者的注意[51]，如9～13節這一段。但總體上說，本章的平行體仍是相當完整而美麗的；可配成一對的不限於A、B句，有時兩節用著同一個詞hmh來指「他們」投奔亞述和埃及（8、13），這個形式在何西阿其他地方亦見用（七11，九3，十一5、11，十二1）。

大多數的平行體是屬於綜合平行體，同義平行體見於4、9a、13b、14等節；逆反平行體在7和11節。

本章收集的聖言可分三類，多數是屬於宣判刑罰，是按違約的條款而發的，其餘則是哀嘆以色列的背道（如3～4、8～9、11～13），另一類是咒詛（如第7節）。

經文研究：

1至3節是全章的引言，宣告敵人如鷹來攻以色列家，第3節下半亦以此爲結。其主旨在第2節，以色列在絕境中呼求耶和華，但因爲背約違律，他們實際上是與耶和華相離的。

1 以吹角來宣告敵人犯境，在五8已用過。不過要吹角的是誰呢？五8是三個地方的號兵，這裏是單數的，有人認爲是耶和華命令何西阿吹角[52]，窩夫認爲是以色列的司令官[53]；這

裏的警告似乎是對整個以色列而發，一個人吹角無論怎樣都達不到全國，故應看爲詩體語言，目的只在强調「敵人如鷹來攻打耶和華的家」，因此要小心了。七十士譯本與亞蘭文譯本在本節之前有「先知阿！」一語，顯出吹角者是何西阿，因爲他是以色列的守望者。

「吹」在原文是沒有的，這是一句沒有動詞的句子，它直譯只是說：「把角放在你的上膛吧！」當然，我們不用口的上膛來吹角，故和合本譯作「你用口吹角」是很好的，上膛、舌頭，和嘴唇是與口不分離，有時亦可互用（詩一三七6，二十二15，一一九13；哀四4）。

「敵人如鷹」，鷹是空中最厲害的捕食者，飛行快，又能準確地撲殺（伯九26）。鷹雖曾被喻作耶和華（耶四13；申三十二11），這裏卻不是如此，因爲它跟著說此鷹要來攻打耶和華的家，故應是指以色列的仇敵。

「耶和華的家」說明以色列現居之地是耶和華所賜的，他們在「耶和華的家」背叛耶和華，其罪益顯，這種背叛一共有兩個層次：「違背我的約（bĕrîṯ）」和「干犯我的律法（tôrâṯ）」。前者是基本的，是以色列人與耶和華的關係，也是以色列人能成爲選民的條件；後者是爲維持約而訂下的條款，在何西阿很可能是指十誡（四2），以色列人全破壞了。值得注意的是何西阿怎樣寫他們背約犯律。

首先，他說「因爲」（yaʿan）這民背約，這在全書是只此一次以yaʿan來當作「因爲」用。「因爲」在中文有兩種可能的用法，當作「原因」解，如「因爲他昨天睡得不好，今天精神委頓」。另一是當作「目的」解，「因爲他要出國留學，所以努力進修英語」。從這個角度來用

yaʿan的，希伯來文有時會多加一個kî，也是解作「因爲」，這種造句法全是屬於被擄前期的作品[54]。本處只用一個yaʿan，是指出仇敵來攻是帶著一個目的，那目的就是懲罰選民的背約犯律。這種用法在先知書也是頗常見的，在本節則突出以色列人一切的災難皆源於他們的神，因爲他們背約犯律了。

2 以色列人面對國破家亡之際，他們急促悔改，求神終止他們受罰時間：「他們必呼叫說，我的神阿，我們以色列認識祢了」。情況就如一個慣犯給抓上法庭，爲了逃避罪罰而不假思索的承認錯誤，法官就能因此而從輕發落嗎？

這裏的「呼叫」與六1～3的悔罪詩很可能都是一種徒有外表，沒有誠意的舉動；七7說他們「無一人求告我」，七14則說他們「並不誠心哀求我」，這裏也是一樣，雖然口中是呼叫耶和華，心裏仍然「丟棄良善」（八3a），仍然背約犯律；這樣的呼求只會叫他們罪上加罪。

以色列人這個光景可能正反映出北國末期一種致命的神學誤解：他們以爲只要奉行一套合適的宗教禮儀，耶和華就會滿足，祂的怒氣便立刻轉消，所以再賜下恩福和庇佑。這個思想成了他們獻祭的動機，現在又成了認罪的前設。他們知道認識耶和華是重要的，可惜就是認識錯誤；他們要是認識正確，就不會背約棄義，不會丟棄良善。

看哪，他們說認識耶和華，還是眞誠的呢？因爲沒有反面的證據，問題是他們眞誠地錯誤了，他們若肯聽耶和華的先知，不驕傲地對抗（七16b），就不會犯上致命的錯誤。

3 以色列人犯的錯誤是「丟棄良善」，以致「仇敵必追逼他」。「丟棄」是個極重的詞語，指棄絕、割斷，是關係的中斷，多是用來指耶和華棄絕邪惡的以色列人，現在卻是以色列人棄絕「良善」（tôb）！它與六6的「良善」（hesed）並不一樣，tôb是指「美好的」，是人追求的，叫人能安舒地生活的一切條件；在何西阿而言，它是包括蒙揀選的身分，與耶和華立的恩約，以及由這恩約而得到的恩福（故和合本小字作「福分」），就如蒙保護，得平安，以至於按時降下秋雨春雨而得的物質享受。何西阿在這裏是語帶嘲諷的，以色列人自然是追求恩福的，在種種危難中，他們都錯認了恩福的來源，以為至終操縱他們生死安危的是可見的異邦勢力，或是人人都說靈驗的巴力崇拜，慢慢就左右逢源起來。他們不知道的是，這樣做正是違背了與神立的約，干犯祂的律法，為了追求福分，他們反追隨了邪惡，棄絕了福分。

「仇敵必追逼他」，這個「仇敵」可以是指耶和華，亦可以指以色列眞實的仇敵，如亞述，而耶和華卻是背後的主動者。原來昔日近東人立約，若有一方破壞合約，破壞者是稱作「仇敵」，而守約一方則稱作「朋友」[55]。就是按五經的立約條款來說，以色列人若然違約，神就會用各種天災「追趕你，直到你滅亡」（申二十八22；另參申二十八～三十二章；利二十六7；耶二十九18；哀歌三43、66）。

4 4～11節是直接論撒瑪利亞的偶像（牛犢），並論北國的君王和首領。

第4節是這個單元的引子，4a是論君王的，為8～11節的引子；4b是論偶像的，為5～7節的引子。第4節指出以色列人的君王和偶像都是他們自己立的，耶和華不單不承認，也

要完全「剪除」。

「他們立君王」，他們（hm）是個加強語氣的代名詞（一般代名詞是附於動詞上），突出受責受罰的對象是誰。「立君王」，不是在選立的過程，已經選出了，現在是加冕登基的過程，以色列人在加冕大典中慶祝歡欣；按以色列人與異教混雜的情況來說，可以想像的是他們藉著異教崇拜的儀節來放蕩，酗酒行淫，更惹先知的憤怒[56]。

古代近東的人看王是神聖的，是個半神半人的人物。在《亞瑪拿書信》（The Amarna Letters），迦南人稱埃及王為「我的神」、「我的太陽」、「大地的太陽」、「我的氣息」等，王亦接受人民的膜拜；早期巴比倫人更直稱他們的王為神，雖然他們亦承認，作為神的王只是衆神的僕人，不如埃及法老王的尊貴。至於迦南地本身，烏加利文獻（Ugaritic）說他們的加力王（King Keret）就是神，他的兒子是由亞舍拉授乳成長的。

何西阿在這裏並不完全反對整個立王的制度，他反對的是「立王卻不由我」，這個「我」當然是指耶和華的旨意，卻是透過神揀選的先知與祭司的認可和膏立，整個加冕大典均是按著神定規的程序進行，就能防止近東鄰國神化君王的迷信色彩。舊約留下兩段詳細記述膏立所羅門（王上一32～40）和約阿施（王下十一 4～20）的記載，他們接受祭司與先知油膏之禮後（王上一38～39、34～35），要與耶和華立約（王下十一17），誓作「耶和華的民」，然後他又要與民立約（王下十一17b），誓要保衛他們，和執行公義（詩七十三3、16，四十五4、7，七十二1～4）；然後在侍衛和人民陪同下，到王宮登基（王下十一19）。

希伯來人是嚴守一神信仰的民族，爲先知認許的君王並不存著神化的問題[57]，他不是神，只是代表神來管理祂的子民，這是爲什麼君王走錯了路，離開當初所立的約，先知就發言攻擊他，因爲他不能再代表神來執行他的職務了。他若忠心守約，倚靠神來執行他的任務，他就能成了神賜福的器皿，大地可以和諧繁榮，人民可以安居樂業，有著平安（shalom）所需的一切條件，他成了人民「鼻中的氣」（哀四20），和「盾牌」（和合本譯法不一樣；詩七十三3～16）。

何八4a的「立君王卻不由我，他們立首領我卻不認」，正是指離開了正當途徑來選立和膏立的君王制度，這樣的君王必是以自我爲中心，像沙龍與米拿現，既不合神的心意，亦非人民之福，故先知代表耶和華說：「我卻不認」。「認」（yd'），是指認識，這詞用在耶利米被選立的時候，是耶和華對耶利米的完全認識及認許：「我未將你造在腹中，我已曉得（yd'）你，你未出母胎，我已分別你爲聖」（耶一5a）。這是耶和華之僕一個重要的記號，不管是宗教上的如先知，或政治上的如君王，都必須是被耶和華認許的，是祂分別爲聖的。

現代人可能會問：「我們怎樣知道誰是耶和華所認可，又爲祂分別爲聖？」這個問題並不出現於何西阿書，自立爲首領的自己會知道，具屬靈洞察力的人會知道，至終他的工作傾倒了，衆民也會知道，這樣就足夠了。就是反過來說，何西阿爲我們立下一套準則了，以現代人的乖巧，難道他不能狡辯成符合這套準則？只是他的狡辯永遠無法勝過自己，勝過具屬靈洞見

的人，更不能勝過他工作的見證！

4b：「他們用金銀爲自己製造偶像，以致被剪除」。金銀原屬耶和華（二8），他們卻以此來做偶像，充分顯出整件事的荒謬和虛妄（參二8的註釋）。耶和華對付此等不法之事，不再是教導、糾正，而是「剪除」（krt, niphal,單數，被動式），故不是指君王（若然，應用複數），而是指偶像，亦指5a的牛犢（單數）。「偶像」雖是複數，卻不一定是指數目上，而是古代近東人慣用的所謂「複數的華美」（plural of majesty），就如耶和華在創一26說「我們要照我們的形像」造男造女；遇上這種用法，動詞仍然可以用單數的。這一節充分表達舊約與偶像勢不兩立的思想，krt在利未記是指把背約犯律的人驅逐，何八6b說撒瑪利亞的牛犢「必被打碎」，故這裏應是指眞實的砍掉、打碎。

亞洲信徒常面對一個實際的兩難，本於亞洲多元的宗教背景，我們既不能像西方人那樣方便，把一切非基督教的思想與行爲全視之爲邪教，還未認識就一口拒絕，因而中斷任何對話的可能。從另一方面說，近代亞洲信徒受西方部分神學家（晚期的田立克，John Hick等）的影響，急欲與其他宗教對話，於是承認佛教的輪迴等於基督教的復活，印度教的Sarva等於無所不包的眞神[58]。我們的兩難是：怎樣持守不容降格的啓示信仰，同時又能與別宗教的人展開對話？其中需要的智慧與謙卑，並不容許我們未經深思探索就自以爲有了答案的。

5～6 是論撒瑪利亞的牛犢，它就是4a用金銀製造偶像，也是以色列國最著名的崇邪對象，爲何西阿書竭力反對的。耶和華在這兩節宣佈祂的審判：「丟棄……怒氣……打碎」。

5a：「撒瑪利亞阿，耶和華已經丟棄你的牛犢，我的怒氣向拜牛犢的人發作」。

這是先知再度與以色列角力，要爭取他們歸回耶和華。他們「丟棄」耶和華的福分（3b），其實他們應當「丟棄」的是撒瑪利亞的牛犢，因爲這正是耶和華丟棄的，他們若不丟棄，耶和華就要丟棄他們，並要向拜牛犢的人發怒氣。

「撒瑪利亞的牛犢」到底是什麼意思呢？從歷史，我們知道牛犢是設在但和伯特利，卻沒記載有設於撒瑪利亞[59]。按列王紀的記載，亞哈曾在撒瑪利亞爲巴力建廟（王上十七32）；到了耶戶的時代，他全力搗毀此廟，按王下十26及下記載耶戶拆毀和焚燒此廟的聖物，裏面沒有「牛犢」一項，他既立意使巴力廟宇蒙羞，連把廟宇原址改建爲廁所都寫出來（王下十27b），似乎最受尊崇的牛犢是不會漏掉的。

再說，何十5說撒瑪利亞的居民要因伯亞文的牛犢受害，卻沒有說因自己的牛犢受害；因此本節之「撒瑪利亞的牛犢」必另有所指。牛犢可會是放在耶和華的聖所內？我們沒有這方面的證據。從列王紀的歷史看，到何西阿時代，只有伯特利一地有拜牛犢之風，但在七三三年敍以之戰，伯特利已經淪於亞述之手，故「撒瑪利亞的牛犢」一定要另行解釋。

窩夫認爲這是指王室人員專用之聖所供奉的牛犢[60]，這是可能的臆斷。另一個較自然的解釋是把撒瑪利亞解作北國以色列，不把它解作撒瑪利亞京城[61]。以撒瑪利亞之名來代表以色列國是常見的（王上十三32；王下十七24，十八34，二十三19；賽十9、11，三十六19；耶三十一5；結十六46；何七1，八5，十5，十三16；彌一1），就如以耶路撒冷代表猶大國一樣（王上十一13、32、36；王下十九10，二十一4；詩七十九1，一二二2，一二七5、7）。

若是按原文直譯，這句可作不同的譯法[62]：1.祂憎厭你的牛犢，噢，撒瑪利亞！2.祂丟棄你的牛犢，噢，撒瑪利亞；3.你的牛犢丟棄你……；4.你的牛犢是惹厭的……；5.我的憤恨丟棄你的牛犢……；因此牛犢的所在地不是明顯的聯在撒瑪利亞這城上，其語氣就如「撒瑪利亞必擔當自己的罪」（何十三16），或「你的姐姐是撒瑪利亞……你的妹妹是所多瑪」（結十六46）。這節的中心是耶和華丟棄拜牛犢的人（5b），撒瑪利亞是泛指整個崇邪敗壞的以色列人。

「牛犢」是指少壯的牛，在巴力祭壇上，牠們原不是敬拜的對象，只是成一座駕，或爲王坐於其上，或爲風電之神巴力站於其上[63]（另參圖6），有時爲了表達巴力的缺席，就只有一隻牛犢在祭壇上了[64]，其作用有點像聖殿內的約櫃[65]，後來人就連牛犢也一起拜了。

「他們到幾時方能無罪呢？」「幾時」（'ad-mty）是哀歌的一個形式（詩六3，三十五17，七十九5，八十4，八十九46；亞一12），故不是一個等候答案的問題，而是一個感嘆號，意思是：他們眞會有無罪的一天嗎？他們會跟偶像完全脫離關係，清清潔潔的只事奉我嗎？可能不會吧？可能永遠也不會吧？（「幾時」亦可作「永遠」，如耶二十三26。）充分表達耶和華的失望，一種幾個恆久忍耐等候，仍然看不見半點希望的失望。

第6節的幾句話是極其坦白又嘲諷的，這是八世紀先知的特色（耶十1～16；賽八2、20，四十18～20），其中尤以以賽亞最爲擅長：「鐵匠把鐵在火炭中燒熱，用鎚打鐵器，用他

有力的膀臂錘成。他飢餓而無力（指偶像），不喝水而發倦。木匠……在樹林中選定了一棵……這樹，人可用以燒火，他自己取些烤火，又燒著烤餅；而且用作神像跪拜，作雕刻的偶像向他叩拜。他把一分燒在火中，把一分烤肉吃飽。自己烤火說，阿哈，我暖和了，我見火了。他用剩下的作了一神，就是雕刻的偶像，他向這偶像俯伏叩拜，禱告他說，求你拯救我，因你是我的神」（賽四十四9～17）。這正是何西阿要說的！一個匠人怎可以做出神來呢？人可以造出神，人又爲什麼要向他跪拜呢？這是本節最重要的諷刺。

爲什麼偶像不是神，因爲他「是匠人所造的」；爲什麼他會被打碎？也因爲他是人手所造的；這樣的人造之物，又怎能保護及賜福人呢？人拜偶像不是益增荒謬和虛妄？可惜以色列人不肯聽！

7 行文至此，何西阿的筆鋒改變了，他選用兩句當時可能是流行的諺語來指出：今天種的和明天收的是帶著因果關係的，神在我們這個世界工作的法則可以用農夫的耕種和收割表明出來：「他們所種的是風，所收的是暴風」，這是第一句諺語；「所種的不成禾稼，就是發苗，也不長實」，這是第二句[66]。最後一句「即便結實，外邦人必吞喫」，可能不屬諺語一部分，它或是何西阿自己加上去，當作諺語的引伸，或是後來編者加上去，強調以色列人拜偶像引來的絕境。

「他們所種的是風，所收的是暴風」一類的說法，在聖經是常見的（參何十13，十二2；伯四8；箴二十二8）；「人種的是什麼，收的也是什麼」（加六7、8），是這種「自然神學」的公式語，就如中國人說的「種瓜得瓜，種豆得豆」，是屬於農民共有的智慧，惟一突破這種因果律的，是恩典神學；在何西阿書來說，就是回轉歸神，這樣一來，打傷了的結果不是死亡，而是得醫治；沉睡的結果不是不起，而是興起（六1～2）；可惜以色列人因著拜巴力，他們丟棄的正是能超越自然因果律的希望，他們選擇了死亡。

智慧文學常以「撒種」比喻人的行爲，其後果就是收割，故有「撒義種」（箴十一18）；或「種毒害」（伯四8）；或「撒罪孽」（箴二十二8）的比喻，他們必然收割災禍。有時他們收割的惡果反會多於他們撒的罪因呢（西錄書七3；以諾二書四十二11），因爲撒下的種籽是會成長的，這個思想有可能是本節第一句諺語的背景：種風收暴風；此比喻的中心仍然是撒種與收割的關係。

但「種的是風，收的是暴風」到底是什麼意思呢？安德生與傅瑞曼問得對：「種罪惡如撒種是個好的比喻，種風像撒種卻是沒有意思的；倘若所種的是會帶來可怕的收割，那麼這個風一定是代表某種罪的」[67]。

「風」在智慧文學是代表徒勞無功，或虛浮的榮耀。傳道書用的是「捕風」（傳一14、17；參中文成語：「捕風捉影」）；箴言說「承受清風」，表示一無所有（箴十一29）；約伯記則用「一口氣」表明短暫、不持久（伯七7），這正是何西阿眼見自己國家陷入的虛妄：先知在本章斥責的兩件事乃是君王和偶像，二者的關係極可能是君王帶領人民敬拜偶像，祈求巴力生殖神賜給他們五穀豐收；這是公開違背耶和華的行動，也是完全無效，是捕風捉影的行

動。耶和華的審判就是丟棄他們的君王，打碎他們的牛犢（6節）。君王帶領人民祭祀天地，祈求豐收，是當時近東流行的舉動，他們一定視之爲無傷大雅的「種風」，哪裏知道其後果是如此嚴重？竟然收割大禍！收的是暴風！

安德生與傅瑞曼提出另一種解釋的可能，就是把「風」當作副詞解：「不錯，讓他們在風中撒種，又讓他們在暴風收割」。風中撒種，許多種籽就給吹掉，在暴風中收割，成長的穀物也給暴風吹走了。這個解釋與下半節相配合。

7b：「所種的不成禾稼，就是發苗也不結實；即便結實，外邦人也必吞喫」。這是一波未平、一波又起的刑罰和咒詛，用的仍然是撒種與收割的比喻，其結果正是農業社會能經歷最可怕的惡夢。

7b既是接續7a而說下去，應當放在一起來看。以色列人在風中撒種，能落在土裏的已經有限；可以落在土裏的又不能成長和結實，能結實收成的卻在暴風中給颳掉；七折八損之下，只可以收那麼一點點進入倉廩。他正要拿去做飯（'sy qmh，和合本沒譯出來），外邦人卻突然闖進，把差不多到口的食物搶去吃了！好一副複性逆境的動畫！它卻是舊約警告背約之以色列人必臨的審判。

耶和華在何烈山曾命令以利亞代祂傳遞這樣的警告（王上十九17）：

「躲避哈薛之刀的，必被耶戶所殺；
躲避耶戶之刀的，必被以利沙所殺」

約珥亦有類似的警告（珥一4）：

剪蟲剩下的，蝗蟲來吃；
蝗蟲剩下的，蝻子來吃；
蝻子剩下的，螞蚱來吃。

這思想在兩約之間的次經也是流行的，巴錄二書七十8說：

凡逃避戰爭的必死在地震，
凡逃避地震的必被火燒，
凡逃避火燒的必死在饑荒。

意思是犯罪的人不要指望能逃脫，沒有僥倖的。這也是新約加拉太書給我們的警告（加六7～8）：

「人不要自欺，神是輕慢不得的。人種的是什麼，收的也是什麼。順著情慾撒種的，必從情慾收敗壞；順著聖靈撒種的，必從聖靈收永生。」

8至10節是另一單元，主題是以色列人奸狡又無效的外交政策。這單元以「被吞喫」爲始，以「日漸衰微」爲終，顯出中間的「投奔」、「獨行」和「賄買」是更虛空無效。

8 以色列的光景非常可憐。第1節說有敵人如鷹攻打他們，這一節說他們已被抓獲，正要被吞吃。他們的所作所爲，完全離棄了神子民的身分，只知討好列國，以爲「同其塵，和其光」就可以存在下去（survived），卻不知放棄了自己的身分，他們只成了「人不喜悅的器皿」，賄買同黨，卻只落得如「獨行的野驢」！

自亞述在公元前七三三年攻打以色列之後，加利利和基列已被亞述吞吃；國際上眞有點實力的，除了亞述外就只有埃及，但埃及是出名的「蘆葦的杖」，任何倚靠他們的，難免傷肩折腰（結二十九6～7）。其他國家人人自危；最能拯救他們的耶和華，他們又丟棄了，以色列國正處於孀留之際。

「好像人不喜悅的器皿」比較費解，此句直譯可作「像無用的器皿」，意思是破碎了、無用了，主人只好把它拋棄；此是承繼著上面丟棄的主題：以色列人丟棄良善（3b），耶和華丟棄他們（5a），現在他們已破瓶裂甑，耶和華要把他丟棄（耶二十二28，四十八38）。

9～10 以前何西阿把以色列比作妓女，以喻她與耶和華的關係；現在他把以色列比作野

驢，以喻她與列國的關係；兩個比喻均含有不知自愛、冥頑不靈之意。

「獨行的野驢」，「獨行」是「任性走自己的路」的意思，如《現中》翻譯的「野驢」（pr'）與下一句的以法蓮（'pr）諧音，可能是作者故意如此的（參九16，十四8）。驢與野驢的分別並不是前者被馴爲家畜，後者仍爲野生，野驢（wild ass）只是驢的別稱，早於公元前三千年已被馴爲家畜，出現於米索不達米亞平原；埃及的野驢（稱作Nubian）亦於同一時間出現。野驢身軀矮小，成長的肩膊離地只有三到五呎高，力氣大，奔行快，加上脾氣固執古怪，駕御不易。野驢原是居於曠野的動物，可生存於荒蕪之地，牠又不喜合羣，惟一能與之共存的就是自己的家庭，通常是由一隻公驢、幾隻母驢和自己生的幼驢組成，極少兩隻公驢可以一同生活的，除了碰上寒冬要靠在一起取暖外[68]。

現在何西阿以野驢喻以色列，說她如獨行的野驢，想是特重其孤獨不馴，又不受人喜愛的性格，此點在「他們投奔亞述」一事後尤爲明顯。原來何細亞殺比加篡位後，他爲保王位不失，立刻向亞述俯首稱臣，並進貢巨額黃金，這樣重價來賄賂「朋黨」（直譯應作「情夫」），卻不能爲他們換來多少平安的歲月，因爲耶和華要懲罰他，他們也因徵集巨額貢款，搞得國內民怨沸騰，「因君王和首領所加的重擔，日漸衰微」了（10b），這正是投奔亞述的惡果。

11至14節，耶和華再論以法蓮拜偶像的罪，不過這一次的角度不同了，是以「以色列忘記造他的主」爲罪因，顯現於兩方面的罪果：離棄律法（12），藐視祭祀（13）；耶和華亦宣佈

祂的刑罰：再度爲奴（13b），滅其宮殿（14b）。

11 祭壇原是神接受人獻祭和敬拜的聖地，在南國猶大，祭壇只有一處，就是耶路撒冷的聖殿。到了南國末期，跡象顯出猶大國遍設邱壇，耶利米出生之地的亞拿突城，便有祭司在那裏供職，耶利米之父亦爲其中一祭司（耶一1）。約西亞進行聖殿改革，重把祭壇集中在耶路撒冷的聖殿，並處死或流放崇邪的祭司。可惜這種改革未能深化，約西亞就戰死沙場，祭司返回原地重操舊業，與異教混雜。

北國搞獨立之後，爲了避免自己的人民返回南國，耶羅波安一世曾在但和伯特利設立祭壇，亞哈又在京城撒瑪利亞爲巴力建廟，到了八世紀中葉，簡陋的巴力祭壇隨處可見，有的是爲燒香的，也有的是爲獻祭的（參四13），考古學家發掘出好多個這段時期的祭壇（參圖1）。本節便說：「以法蓮增添祭壇取罪，因此祭壇使他犯罪」。

本節若按馬索烈抄本，可以譯成「以法蓮爲了犯罪而增添祭壇」[69]。英文標準修訂本（RSV）則作：「因爲以法蓮爲了犯罪而增添祭壇，它們對他成了犯罪的祭壇」，這是把本節開頭的（כִּי）當連接詞用，並使11b當成主句，11a當作次句，這種譯法無論在文法或先例上都是可能的；問題反是，何西阿反對的到底是什麼？是很多的祭壇呢？還是祭司使用祭壇的態度？

若是從務實的角度看，以色列既沒有聖殿作爲敬拜的中心，她的國境亦比較遼闊，全國若只有一個敬拜中心，不只引起以色列人獻祭和敬拜的不便；那一個才是中心，恐怕也不容易界

定，應該是但？伯特利？撒瑪利亞？或是示劍呢？什麼是定規的標準？像以利亞一樣，何西阿其實並不反對有許多祭壇；他反對的，是祭壇的實況和祭司使用祭壇的情形。祭壇原是耶和華與祂的約民相會之地，他們反倒以巴力的迷信思想與行爲加諸其上，耶和華就不能緘默了。再者，13節說祭司利用人民獻給耶和華的贖罪祭來自肥，就叫我們想起四8的情況：「他們吃我民的贖罪祭，滿心願意我民犯罪」，這就是藐視耶和華的祭壇，因此13節才說：「至於獻給我的祭物，他們自食其肉，耶和華卻不悅納他們」。

12 本節不管採用何版本來翻譯，原來的意思都是以一種誇張的寫法來突出以色列人違背律法的事實：「我爲他寫了律法萬條，他卻以爲與他毫無關涉」。

「律法」當然沒有萬條，若按馬索烈抄本，rbw也不是指數目上的一萬，直譯可作「無數的」或「重要的」、「偉大的」。《欽定》本即作「我爲他寫了重要的律法」，《修訂本》則與和合本相同。這是希伯來人以（巨大的）數目來表示質優的慣常做法（比較以複數來描寫神的超越，即plural of majesty;或猶太人的諺語：「大象不能穿過鍼眼」，以喻事之不可能，耶穌以駱駝代替大象，見路十八25）。何西阿極看重律法的價值，他在這裏亦毫無疑問是指摩西的律法（參四2、6，八1）；這些律法是書寫下來的，但大部分以色列人均是不懂得讀，他們要靠祭司唸給他們聽，祭司又失職（四6b），丟棄了耶和華的知識，整個以色列人就以爲這麼重要的律法是「與他毫無關涉」了：他們已經用獻祭和禮儀來代替聽從神的律法，因此「無數的祭壇」（11a的另一譯法）就取代了耶和華「無數的律法」。

律法的要旨在遵行，不僅是聆聽（崇拜儀式的一項），正如聖約是要遵守，不是在知道一樣；律法的目的就是使以色列人可以守約，可惜他們已經心不在約，因此認爲律法與他們毫無關涉（21）；這詞也可譯作「異教」、「外邦人」、「不適當的」、「不合法的」等等；正因爲以色列人是這樣看律法爲「異教」的，他們自己反成了異教徒（參詩八十一9；賽四十三12；申三十二16，21全是指異教的神）。這裏可能是暗指以色列人爲了可以跟外邦人簽立生意上的合約，不惜參予異教的宗教儀節[70]；現代社會亦有同類事，就如香港電影圈拍戲前的拜神儀式，高官或生意人的看重風水。

13 本節有些經文問題要處理，它一共有三部分（按馬索烈抄本）：

A 至於獻給我的祭物，他們自食其肉，

B 耶和華卻不悅納他們；

C 現在必記念他們的罪孽，追討他們的罪惡，他們必歸回埃及。

論到獻給耶和華的祭(A)，馬索烈抄本是有點費解的，按次序直譯是：「爲了我禮物（hbhby）的祭品，他們獻祭」，問題出在第二個詞hbhby，多數經學者認爲它是有問題的，其字根可能是yhb，「給予」，或hb「愛」，本處是把hb重複了。兩個字根在本節都可以解釋的：獻上帶來的，或獻上所愛的。假如我們採取後者，即hbhby的字根是'hb，很可能「所愛的」是指兒女，亦即是獻上兒女，使之經火（參詩一〇六37；結十六20～21、36～37，二十三36～39）。但因爲本節明說獻祭者是「自食其肉」，它就是指獻上自己的兒女，然後自吃其

肉這種極度野蠻的舉動；雖然古代近東確是有這種惡習[71]，卻不大可能是本節所指，以色列人若眞有此事，何西阿斷不會因爲太恐怖而緘默不言，他也不會用暗示方式來說。因爲本節明指以色列人「自吃其肉」，因此我們不認爲hbhby是指獻兒女爲祭。

假如hbhby的字根是yhb，指獻上、擺上、給予，那麼（A）就只是說他們獻上帶來的祭物，此祭物是zbh，是屬於被擄前最普通的平安祭（利三7、11～17），可以是牛、羊，或山羊（利三1、6、12），祭司只需割下祭牲一部分燒於壇上，其餘的就「自吃其肉」，當作聯誼相交[72]。從本節乃耶和華較溫和的反對，我們認爲以色列人獻上的並非兒女，只是一般的牛羊。

(B)爲什麼耶和華不悅納他們？以色列人整個獻祭制度成了耶和華棄絕的原因，是因爲他們誤看了獻祭的眞正意義，以爲只要按時候按規矩來獻祭，耶和華就會賜下恩福；這個了解跟他們昔日的經驗有關。在公元前七四五年之前，他們獻祭繁忙，國家也十分昌盛，經濟發達，自然容易把二者賦予因果的關係：經濟富裕是因爲勤於獻祭。但何西阿極力指出這是巴力的迷信思想，與耶和華沒有關係。他們愈是這樣做，愈會使耶和華不悅納，而且「現在」就「記念他們的罪孽，追討他們的罪惡」。

「現在」'tt，是引入審判的形式（參二10，四16，五7）。「記念」與「追討」是指出神留意及立即行動，是用在法庭上的（參創四十14；利二十六45；摩一9；出三十二34；賽十三11；何一4，九9b），神的審判不再遲延了。

(C)神怎樣刑罰以色列人呢？「他們必歸回埃及」。何九3及十一5告訴我們那是什麼意思：被擄或逃亡。亞述攻陷以色列之後，部分人逃去埃及避難，亦有被擄到亞述的。這在神學上有特別的意義，以色列人由立國到認識耶和華爲救贖的神，皆源於出埃及的經驗，他們民族的自我身分亦是因出埃及得以跟神立約而來，但一直以來，他們所作所爲都與這個身分相違背，神要逆轉整個救贖的歷史，使他們重回埃及，實在是可怕的宣判；不幸地，七二二年的淪陷亦叫這預言應驗了。

14 本節因提及猶大，又突然說以色列忘記造他的主，加上下半節與阿摩司部分的經文相同（比較14b和摩一4、7、10、12等），好些經學者便認爲這是後人加上去[73]；這不是必須的。本節亦分A、B兩部分：

14A1 以色列忘記造他的主
A2 建造宮殿
A3 猶大多造堅固城
14B1 我卻要降火焚燒他的城邑
B2 燒滅其中的堅固城

A1說耶和華是以色列的創造主，這個思想不錯是頗後期才出現（首見於賽五十一13，四十四2），但何西阿並非不可能寫出這句話。首先，他在前面已責備以色列人「忘記」他的神（二13，四6，十三6）；再者，我們說過不能因爲本書凡提到猶大，就看它爲後人所加。最後，說到「造他們的主」一語，也可以是第八章論以色列各種罪行的一個合理結論，他共列出以色列六項自我建立的制度和防禦工事，分別爲：1.立君王，不求問神（4）；2.造偶像，遭神棄（4b）；3.造牛犢，被打碎（5、6）；4.靠亞述，惹神怒（9）；5.獻祭物，非神旨（11~13）；6.造城邑，忘記神（14b）。他們忙於造各種自衛的保障，惟獨忘記造他的主，以致他一切所造的，反成了自造的陷阱籠牢！他若不忘記造他的主，造他的主也必保佑他，這樣就算他們忘記一切人的建制，他們也是安全的。

像獻祭的制度，何西阿並不是反對以色列人建造宮殿、城邑，甚至是聖殿（撒上一9，三3）；他反對的是以色列人建造了這些宮殿（hkl）與堅固城（ʿrm）（即具防禦價值的城市[74]，參圖31），他們就忘記了耶和華，以爲只有這些能賜他們平安，這是眞假安全的比對，是何西阿愛用的表達方式。

14節下半的兩句，是平行體，它與14節上半是有關係的。14a是宣佈罪行，14b是宣佈罪罰，要焚其城邑，滅其宮殿。正因爲14b是詩的平行對句，它說神要滅其宮殿（包括附於殿內的聖所）及焚其城邑，就不應看作字面意思的只滅以色列和猶大一部分的建築，它是詩的言語。通常只有外敵入侵才會發生焚城毀殿的災害，這裏預言以色列的淪陷是不言而喻的，這個預言以色列是在七二二年應驗了，猶大國是在五八七年爲巴比倫王尼布甲尼撒所滅。因爲耶和華正是烈火啊，人若聽不明白先知警告的言語，他一定會經歷神的審判，這樣的明白就代價太大了。

2. 宗教節期被棄絕（九1～9）

九1 以色列阿，
不要像外邦人歡喜快樂，
因為你行邪淫離棄你的神，
在各穀場上如妓女喜愛賞賜。
2 穀場和酒醡都不夠以色列人使用，
新酒也必缺乏。
3 他們必不得住耶和華的地，
以法蓮卻要歸回埃及，
必在亞述吃不潔淨的食物。
4 他們必不得向耶和華奠酒，
即便奠酒，也不蒙悅納。
他們的祭物，必如居喪者的食物，
凡吃的必被玷污；
因為他們的食物，只為自己的口腹，
必不奉入耶和華的殿。

5 在大會的日子，到耶和華的節期，
你們怎樣行呢？
6 看哪，他們逃避災難，
埃及人必收殮他們的屍首，
摩弗人必葬埋他們的骸骨。
他們用銀子作的美物上必長荊棘，
他們的帳棚中必生荊棘。
7 以色列人必知道降罰的日子臨近，
報應的時候來到。
（民說，作先知的是愚昧，
受靈感的是狂妄。）
皆因他們多多作孽，大懷怨恨。
8 以法蓮曾作我神守望的，
至於先知，在他一切的道上作為捕鳥人的網羅，
在他神的家中懷怨恨。
9 以法蓮深深的敗壞，
如在基比亞的日子一樣；

耶和華必記念他們的罪孽，
追討他們的罪惡。

這段經文應是講於戶外，且是記錄了聽衆的回應（5節），是一場混合了辯論的先知講章；背景是七三三年或之後的一個秋收慶祝的場合，地點可能是伯特利[75]，或撒瑪利亞[76]；主題則是以色列不合法的節期被耶和華棄絕；用的文體是兩句、三句或四句的平行體。

時維公元前七三三年，以色列剛遭受亞述的攻擊，卻奇妙地不致毀滅；連何細亞殺比加篡位的王室風波也可安然度過；現在是秋收節（Autumn Festival，猶太人稱Sukkoth），以色列人麇集在打禾場慶祝豐收[77]，他們飲酒、雜交、跳舞（參士二十一21），大事慶祝。這時何西阿進前來，警告他們「不要像外邦人歡喜快樂」（1a），因爲他們行邪淫離棄神，神必同樣地離棄他們；且要驅逐他們離開應許地，返回埃及（2、3、6）。聽見的人老大不高興，就反駁何西阿：「作先知的是愚昧，受靈感的是狂妄」，展開了這一段的責備與反駁。

細讀這段經文，我們發現何西阿有時以第二人稱稱之：「你」（1），有時則以第三人稱複數「他們」稱之，爲什麼會這樣呢？再者，本段經文顯出它最少有三種人是牽涉在內的：講者何西阿、籌備這個慶祝會的祭司（第1節的如妓女喜愛賞賜，是指收取貢品如妓女收取淫資，此等人必是籌備慶祝會，甚至是安排雜交的祭司），和參與慶祝的羣衆。又因本段是記錄這場公開訓斥和反駁的話，何西阿面對祭司指出其罪時，是用第二人稱，論到其他受其迷惑的

人時，他是用第三人稱複數。何西阿是主控官，雖然他的身分在這場控辯是隱藏的，祭司與民衆是被告。要注意的是，本段凡是論到刑罰的，均是用第三人稱表達（2及下、6、7a、9），而控罪則是直接以第二人稱說出（1、7b）。若按全段的內容發展，它的原稿不是先知書寫下來才拿到禾場發表，而是先有這場辯論，然後再筆錄下來[78]。

本段充分反映出希伯來先知善用反諷之特色：人若爲某原因離開耶和華，他會遭遇的正是他極欲逃避的，「適得其反」恰能形容。以色列人爲求五穀豐收而跟隨巴力，耶和華使他們的穀物和酒都不夠用（2）；生活不潔者（4a）要被逐離開應許地（3a）；出埃及者要回埃及（3b）；效法外邦人的（1a）要住在外邦之地（3b）；他們既愛吃玷汚之物（4b），就必在亞述吃不潔之物（3b）；他們已不配向耶和華奠酒（4a），因此亦無資格參與祂的節期（5）；耶和華的應許地既被他們玷汚（4），祂就使之長蔾藜荊棘（6b）；逃到埃及的要死於埃及（6a）；人民既咒罵先知（7b），先知卻要至終網羅他們（8b）。最後，本段以耶和華必「追討他們的罪惡」爲結（9b）。

經文研究：

1 以色列人聚集在穀場慶祝秋收，他們歡樂喧叫，盡情忘形；酒是充沛的，男的女的都刻意把自己灌醉，好百無禁忌地縱淫；他們的心情也是高漲的，因爲亞述來了又去了，他們仍沒受什麼傷害。看來他們的宗教路線選對了，耶和華與巴力本就應該平分秋色，輕此重彼，只是先知的固執，耶和華保他們平安，巴力厚賜五穀和新酒，因此祭司高呼「讓我們歡喜吧

（smh），讓我們快樂吧（gyl），這是盡情享受的秋收節啊！」

何西阿帶著憂傷又憤怒的面容進入狂歡的穀場，力竭聲嘶地對他們說：「以色列阿，不要像外邦人歡喜快樂，因爲你行邪淫離棄你的神，在各穀場上如妓女喜愛賞賜。」然後連發三個預言：預言被擄（3、6），預言歉收（2、6b、7）；預言爲耶和華所棄（4、5、8）。

何西阿的進場暫時中止了狂歡的活動，人們不喜歡他潑冷水，都聚攏過來，跟他激辯了。要明白這場辯論，何西阿好些用詞是需加解釋的。

「歡喜快樂」（smh, gyl）兩個動詞是常在聖經中並用的，馬索烈抄本把「快樂」gyl讀成名詞，而「不要」（'l）則變成是前置詞，皆因「快樂」一詞在聖經從沒有用在反面命令詞的。它們多是描寫信衆參與祭祀時那種歡愉高叫直至聲嘶力竭之貌[79]；它們與本段是完全配合的，他們在穀場正爲五穀和新酒歡呼慶祝，從本段描寫慶典中的行爲來看，它應是巴力宗教慶祝生殖神的儀節，而酗酒、跳舞、歡呼，與邪淫，正是惹耶和華怒氣的行爲，故此先知進場勸戒他們停止，因爲這是外邦人的祭儀，是不合聖民體統的。

「行邪淫」原是用在女性身上（用Qal格），本節因要用來描寫「以色列」，故改作男性；但明顯地以色列是個集合名詞，有男也有女，1b描寫的行淫舉動可說明。

1b是以兩個動詞作始，和合本作「喜愛賞賜」（'hbt 'tnn）不足以表示原文的力量，因第一個詞不僅指「喜愛」，而是做愛；第二個詞也不是中性的「賞賜」，而是語含譏諷的淫資

或夜渡資，是爲了與妓女交合而付出的價錢。這裏不僅是責備女的，因上半節的「行邪淫」是指整體的以色列人，他們固然有實質的行淫賣淫的活動，也指整個以色列人犯的屬靈淫亂，已經把自己賣身給巴力（prostituting away），恣意行淫。是在哪裏舉行呢？

「穀場」，原是曬穀打穀的空地，多在城門口的，是農民秋收後忙於工作的地方，他們亦以此爲陽臺，公開宣淫。此等事古已有之，很可能是農村社會求偶的時機，路得與波阿斯（得三；另參士二十一）即在那裏相識[80]，多是在新酒釀成，或收集禾捆的時候舉行。但他們在這裏被先知責備禁止（參申二十三18；結十六31及下），是因爲他們用崇拜巴力的儀式舉行，把感謝和榮耀歸給巴力。

故我們可以把1b重譯如左：

「在各穀場上人人爲了金錢而行淫。」

2　第1節是現況的描寫，這一節是發預言攻擊：「穀場和酒醉都不夠以色列人使用，新酒也必缺乏」。

美爾把酒醉改爲「油醉」，指壓橄欖取油，因下半節說有「新酒」，這樣就配成「五穀新酒和油」[81]。這種改變並不需要，因二9亦只提「五穀新酒」；也沒有文法上的支持。

若是單按和合本的翻譯，穀場和酒醉不夠用，似乎是秋收豐盈，連穀場和酒醉都不敷應用，應是好事，這當然不是何西阿的意思。若是參照下半節的「新酒也必缺乏」，就知上半節是指「穀場和酒醉所出的，都不夠以色列人使用」。

下半節的「缺乏」（khs），原意是指「欺騙」，哈三17的「橄欖樹也不効力」，用的也是khs；意思是人來到酒醉，指望有新酒，哪知酒醉乾涸，半滴不出，人就覺得酒醉是欺騙人了。這是希伯來人表達失望的方法，耶利米遇難不獲神助，亦曾問神是不是像「流乾的河道」（耶十五18）。穀場的穀不夠吃，酒醉的酒不夠用，除了是乾旱的天災（參申二十八30、38、42），也有人禍的戰爭所造成，本節應是指後者，第3節可證明。

3 無可置疑地，這是亞述攻城的後果，那時「他們必不得住耶和華的地，以法蓮卻要歸回埃及，必在亞述吃不潔淨之物」。

「耶和華的地」是指他們現在居住的應許地，因爲這是全本聖經惟一用上這樣的說法，我們不容易確知它指的疆界應怎樣畫分，但從舊約神學來解釋的話，利二十五23就說得很清楚，「地不可永賣（意即不可賣斷），因爲地是我的，你們在我面前是客旅，是寄居的」；約書亞記十三～二十二章論十二支派的分地，亦清楚表明這思想，地只能承繼，卻不可侵吞；承繼的意思是承受，然後傳給下一代，卻不能以武力或財力來增加自己的疆界[82]，這是爲什麼「挪移地界」是一件大罪（何五10，參註釋）。

就是到了耶利米時代，耶和華仍然稱猶大國爲「我的地」（耶二7，十六18；另參結三十八16）；以色列人能在迦南地居住，全是本於耶和華的恩慈；換句話說，以色列人不能因爲久居於迦南，就以爲是必然的了，他們若繼續違約，就是自己勾消居於迦南的資格，只好被逐，「不得住耶和華的地」了。

「歸回埃及」是不肯「歸回」耶和華的刑罰（七16，八13，九6，十一5、11）。由出埃及開始的救恩歷史是一步步給以色列人「化解」（undo）了，他們要重歸爲奴之地，這是由另一個角度說出以色列人不能居於「耶和華之地」的方法。

「必在亞述吃不潔淨之物」，這是被擄到亞述的光景。亞述的食物是不潔，有兩個原因：1.作爲一個拜偶像的國家，他們極可能先把食物供奉在偶像面前，然後再拿到市場發售，或是有很多機會要在廟前同吃祭偶像之物，如酬神會、競技後的宴樂，或其他慶典，這都不是作爲神子民應有分的場合，若是給人擄到亞述，他們就沒有選擇的餘地，只好被玷汚了。2.以色列人有許多飲食的禁忌，如兔、豬、無鱗的海產，或吃腐肉的雀鳥等等（參利十一章），在「耶和華之地」，他們可以自己控制，被擄異邦恐怕就沒有這個方便；阿摩司亦提到同樣的問題（七17；另參6a）。

4 本節有好些問題：(1)它描寫的是何西阿發言時的情況呢？還是被擄到異地的情況？(2)什麼叫奠酒？(3)爲什麼「居喪者的食物」會玷汚？(4)「耶和華的殿」何所指？因爲北國沒有耶和華的聖殿的。

(1)第4節描寫的應是被擄前以色列的情況，因爲他們獻的祭物「只爲自己的口腹」（4b），就如八13說「至於獻給我的祭物，他們自食其肉，耶和華卻不悅納」。再者，第6節明顯地是預言他們逃避亞述破城之災而走到埃及，最後死在埃及的情形，假如第6節是接續第4節寫下去的話（第5節是聽衆對先知的反駁），第4節就應是被擄前的。窩夫還提及另一可

能，他認爲何西阿說完第3節論他們秋收節的禮儀被耶和華所棄後，聽衆激烈地反對他，何西阿在第4節便進一步列出理由，給他們解釋爲什麼耶和華不悅納他們的獻祭。

(2)什麼叫「奠祭」呢？爲什麼「他們必不得向耶和華奠酒，即便奠酒，也不蒙悅納」？聖經記載奠酒或以液體爲祭的經文頗有限[83]，較重要的有民十五5～12；出二十九38～41；利二十三12～13等處。它主要的部分就是把酒倒（「奠」）在地上，象徵獻給耶和華，但奠的分量跟中國民間宗教的不一樣，後者只以小酒杯倒一部分在壇前，以色列人奠的分量比較多，在秋收節爲感謝耶和華的恩賜，與奠祭同獻的有搖祭（禾捆）、燔祭（公綿羊）、素祭（調油的細麵），和奠祭（酒），奠的分量是一欣四分之一，一欣約等於一加侖，即是四分之一加侖（利二十三12～13）。民數記論到獻祭的例，分量更多，分別有一欣三分之一，和半欣（民二十九7、10）。本節所指的奠祭，應是指秋收節的奠祭，原是以色列民爲感謝耶和華厚賜五穀新酒和油而獻上的[84]，但他們早混亂了耶和華與巴力，整個獻祭的思想與行動都充滿一片迷信色彩，是耶和華不能忍受的，因此耶和華不悅納他們的奠祭。

(3)祭物如「居喪者的食物」。單按這短句是沒多大意思的，居喪者就是守喪者，是爲死者舉哀的人，是古代近東（包括舊約）一直到希臘時期均有的習俗（包括新約）[85]，舉哀期可長可短，在這時期他們也是要進食的，因此居喪者的食物本身，不會叫「凡吃的必被玷汚」。要緊的是原文，'awen一詞，原意是「邪惡」，在這裏是指偶像[86]，我們和合本是譯作「居喪者」，故它不僅是指舉哀人在舉哀時吃的食物，而是舉哀人獻給偶像（或死者？）的祭物，然

後自己食用[87]，亦即是先供養了偶像[88]，然後供養自己，故爲耶和華所恨惡。

(4)「必不奉入耶和華的殿」，北國沒有聖殿，本處又不似是指耶路撒冷的殿，這句應怎樣解釋呢？這一句是與第3節「耶和華的地」呼應，前者是以色列人的居所，後者是耶和華的居所，前者已因以色列人不潔的食物而玷汚，後者也會因以色列人獻給偶像的食物而不潔，故爲耶和華禁止進入，這種前後呼應暗示本節的「殿」（byt）非指聖所，而是居停，是耶和華的居停，故英文多譯作house，而非temple：詩六十八13之nwt-byt是譯作「羊圈」，即羊的居所；以色列人的祭儀爲耶和華所棄，非僅因爲他們不潔的食物，若然，只要帶來潔淨的食物就可以了，他們被棄，全因爲以色列人本身已變成不潔的本身，是毫無補救的可能，這是他們的節期連同他們本身完全被棄的原因（何五3，六10；另參利七20～21）。要是以色列人聽得明白先知的信息，自會披麻蒙灰在神面前悔改認罪。

5 眞是一個尖銳的問題，是何西阿直接向聽衆提出的挑戰（故用第二人稱複數「你們」，是1～9節惟一用上的）：「在大會的日子，到耶和華的節期，你們怎樣行呢？」這個問題的答案明顯地是反面的：完全沒有出路，什麼也不能做。

以色列人各節期中，以住棚節至爲重要，是各節期的高潮，它在士二十一19及利二十三39是被稱作「耶和華的節期」，也是以色列人最感興奮的節日，因爲它是慶祝豐收的節日，他們要在「耶和華你們的神面前歡樂七日」（利二十三40），故是個神人同樂的喜慶日。但現在他們因不潔而爲耶和華所棄，也可以解作他們被擄到異邦後不能舉行（3節），那時他們要怎麼

辦呢？沒怎麼辦，完全沒法辦！他們已被棄絕了！

這是何西阿發出最嚴重的一個問題，它含括的，其實也不僅是住棚節，因爲「在大會的日子」雖是與「耶和華的節期」是同義，但前者更可指一切的大會，一切按聖律而聚集在耶和華面前的節期，而後者則以他們最歡樂的住棚節作代表，這一切都要止住了，昔日是香火鼎盛、人頭湧湧的聖所，今日成了門前冷落、香火湮滅的荒涼古剎，因爲耶和華已回到原處，以色列人也被擄異地，耶和華的刑罰已終止以色列人一切的敬拜祭祀，他們要在被棄的淒涼中明白一切背約棄律的嚴重後果。

何西阿問「你們要怎樣行？」這是沒有答案的問題，他們要以無言的緘默見證出被棄絕的淒涼，且是已經開始了。

6 何西阿用「看哪」來呼喚羣衆注意另外一種審判：不單是節期被棄絕，他們的存在正受到威脅；亞述入侵，他們逃難，但看哪，他們逃往哪裡去呢？他們逃到自己的墳墓去了！

「他們逃避災難（šd）」，是指亞述攻打堅固城的情形（十14、2，七13；另參十二2），城攻陷了，不能再住，他們便逃命到埃及，葵黎與荊棘佔據了他們的「美物」和「帳棚」，全然荒蕪了。能逃走的可眞是幸運？不，他們逃到埃及的摩弗去了。

摩弗（mp，其他地方是拼爲np）位於尼羅河以西，現代開羅市（Cairo）以南十三哩，在何西阿時代是埃及北部的重地，以金字塔聞名於世[89]。自第一及第二王朝，其政治地位便十分顯赫，直到第五王朝，更爲埃及的政治中心。此外，她亦是埃及的宗教中心，留下來著名的

Denkmal memphitischer Theologie，是建立二十五王朝的沙巴克下令刻在黑花崗石的宗教文獻，叫我們認識當時埃及的神學思想。何西阿必是認識摩弗爲金字塔集中地，她既爲政治與宗教重地，必爲逃難者喜愛，但她同時又是埋葬人的中心，這就成了何西阿以她爲比喻的意義了。

「埃及人必收殮他們的屍首」，「收殮」sp，直譯是「聚集」，與下一句「摩弗人必葬埋（qbr）他們的骸骨」是呼應的，二詞在耶八2和二十五33聯同用。按列祖事蹟，他們就是死在埃及，其骸骨都可以帶回迦南，葬在家鄉，約瑟的就是如此（創五十22～26），可惜這些以色列人就沒有這個可能了。何西阿是不是預言長期的被擄？

「用銀子作的美物」，我們不知是指什麼，但按二10、八4、十三2，銀子是鑄造偶像之物，而「美」字又常用來指兒女或妻子，何西阿是暗喻以妻兒獻給銀鑄的偶像嗎？無論怎樣，擺於銀偶像的地方現在長出了蒺藜，連居住的「帳棚」也長了荊棘；帳棚可以是參與節期的朝聖者所建之帳幕[91]，都一起荒廢了。

7 何西阿不僅中斷以色列人的狂歡會，宣佈無情的審判，他在這裏還指出「降罰的日子臨近，報應的時候來到」；他的聽衆受不了，便反駁說：「作先知的是愚昧，受靈感的是狂妄」。何西阿進一步說，他們之所以反對他，全是因爲「他們多多作孽，大懷怨恨」。

「降罰的日子」與「報應的時候」是同義的，其他先知亦有用（參賽十3；耶八12，十15，十一23，二十三12，四十六21，五十27，五十一18；彌七4；摩三14）。這個日子已經

「臨近」和「來到」，用的是「先知完成式」，表示必然成事的。作者連用兩對同義詞指出耶和華的審判，是一種強調先知宣告的肯定性。

7b的引句可以肯定是先知引用聽衆當場的反駁語，這裏也是兩對同義：作先知——受靈感；愚昧——狂妄。愚昧（ʾiwwel）是智慧文學愛用的詞語（箴一7～二十七22共用過十三次），現在反對何西阿的人認爲他們是智慧的，而何西阿是愚昧的，這詞語在本節內是有「說話愚昧」，不值得聽的意思；狂妄（mśg）更爲强烈，是瘋癲之意（撒上二十一12～15），既沒理性，又不可靠（王下九11；耶二十九26）。這種人是誰呢？就是「作先知的」，明顯是指何西阿；爲什麼不呢？反對何西阿的人明顯地是聽不明白他的話，他們在巴力和屬世的思想下，早已失去領悟耶和華話語的功能，這是何西阿再度反斥他們的要旨：「皆因他們多多作孽，大懷怨恨」（7b）。人不聽耶和華的話，必然不能接受先知，偏行己路，他愈是偏行己路，多作孽，就更招來先知的責備，這時他愈發心裏剛硬，大懷怨恨，一個惡性循環就這樣便建立起來，悔改無望了。

8 本節上下部分均有身分不清的問題：上半節是關乎誰是守望者的問題，下半節關乎誰是網羅、誰被捕的問題。原意上下節應有關聯的，但馬索烈抄本不是頂清楚。

8a，和合本譯作「以法蓮曾作我神守望的」，是按馬索烈抄本的讀法，把以法蓮當作主體來譯，這樣一來問題便出現了，何西阿應是繼續上面一節來回答他的反對者，他們稱「先知是愚昧的」，而何西阿回答，不，先知是神立爲守望者，是個在神在人的面前均儆醒守望的人，他怎可能是愚昧的呢？何西阿在8a是爲先知的職分答辯，故我們要是想跟馬索烈抄本，不欲作太多的更改，可以把「以法蓮」當作感嘆格來讀：「噢，以法蓮呀！那位作守望的是我神的使者」，或如美爾的辦法[92]，把8b的先知調上8a，成了：

「先知是與我的神同作以法蓮的守望者，
（但）捕鳥人的網羅（安置）在他一切的路上，
在他神的家中充滿怨恨。」

七十士譯本亦是稱先知爲守望者，不是以法蓮[93]。原來守望者是在守望樓儆醒守望（參撒上十四16；撒下十三34，十八24～27；王下九17～20）。何西阿的工作就是爲以法蓮守望（五8，八1），他稱自己爲守望者是非常適切的，後來耶利米（六17）、以西結（三17，三十三2、6、7）、以賽亞（二十一6，五十六10）均這樣看先知的職分。何西阿指出他守望之職是來自「我神」（用的前置詞是「與」），不是以法蓮，以法蓮只是受體，他們睡覺的時候，先知在守望樓看守，他看見敵人臨近了，就有責任向他們說出警戒的話，他們若繼續沈睡，他就要發出責備，這是作守望者的責任，爲何說先知是愚昧的呢？他們若反對耶和華的守望者，就同時招來兩個敵人：耶和華與祂的先知！

這個解釋方法正說明爲什麼以法蓮不可能是耶和華的守望者了。

8b說出守望者因忠於職守而遭受圍捕。8a若作如上的改變，這裏就清楚誰是安設網羅者，誰是受害人。

那位「與神」一起作以法蓮守望的，竟然給以法蓮圍捕；無論他往何方，事實上是在整個「神的家中」[94]，都給人設下網羅捕捉，守望者不得不哀嘆：「神的家中充滿（懷）著怨恨」，先知不過像隻驚弓之鳥！何西阿作爲神的先知，和那些職業先知與祭司是成了兩個對疊的陣營，何西阿既反對他們（四15，八11～13），他們亦無處不逼害他。

9 這節是一個結語，說明以色列人積重難返，是完全的敗壞了；他們的罪行就如基比亞在士師的日子一樣，耶和華豈會坐視不理呢？祂豈不要「記念他們的罪孽，追討他們的罪惡」呢？

一開頭，何西阿又再用他特有的筆法來表達一種深邃的思想：連用兩個動詞而中間沒有連接詞 hi'mq sht，直譯是：「他們深深地敗壞自己」。sht 在何十一9和十三9是用在「自取滅亡」的意思；在申四25，三十一29和三十二5則是指那種足以勾消盟約的敗壞，它與 hi'mq 是意義相近的，以法蓮的敗壞不僅是外面的崇邪縱淫，而是壞進心底裏，沒有改善的可能了。

是怎樣敗壞法呢？「如在基比亞的日子一樣」。基比亞的罪行發生在士師時代（士十九～二十一章），其醜惡處是「從以色列人出埃及地直到今日，這樣的事沒有行過，也沒有見過」（士十九30）。這實在是一段荒淫兇殘的歷史，幾乎叫便雅憫全支派死光的一場災難。

事緣以色列未有王的時候，利未族一個男人娶了別人的妻子爲侍妾，他們去探望岳父之後取道回家，日頭平西仍未到達，就進了基比亞城投宿，爲一個老人接待。基比亞屬於便雅憫支派的，當夜他們要就寢時，基比亞的匪徒圍困老人的住所，要他交出那個利未族的男人，要與

他交合。老人代爲求情，希望他們不要「行這醜事」，願意交出自己未出嫁的女兒和利未人的侍妾，任憑他們玷辱她們。最後議定只交出侍妾，衆匪徒終夜輪姦她，直到天亮才放她回家。她回到家裏，還未進入就死在大門前。翌日，主人起來開門，看見那個女人伏屍門外，悲痛萬分，就把屍首切成十二塊，傳給以色列十二支派，要他們商議怎麼處理這件事（士十九章）。

以色列十一支派聽聞這事，均極震驚，各支派派出首領及兵士共四十萬人上到米斯巴，要與便雅憫支派爭戰。便雅憫拒絕交出兇手，反集結二萬六千大軍，和由基比亞挑選出來七百個神射手，要與以色列人爭戰。首三次交鋒，以色列人大敗，先後死了二萬二千、一萬八千，和三十人，他們在耶和華面前哭號，耶和華要他們繼續打下去。第四場戰役，以色列人使用調虎離山計，把便雅憫精兵引離城市，然後放火焚城，到便雅憫人驚惶調兵回救之時，左右埋伏的以色列士兵就在路上把二萬五千一百人全殺了。便雅憫人二萬六千拿刀的士兵連同基比亞人七百精兵，大概就是全部便雅憫城的男人了，現在只有一千六百人生還，加上以色列人闖進基比亞城，「用刀殺死全城的人」（士二十37），以致戰禍之後，以色列人爲便雅憫人痛哭，問神「爲何以色列中有這樣缺了一支派的事呢？」（士二十一3）。因爲便雅憫的女子被殺光了，他們又起過誓，不許十一支派任何女子下嫁便雅憫人（士二十一7）。最後他們教導便雅憫人搶示羅女子爲妻（士二十一19～21）。

基比亞事件是記在士師記最後的三章，全書的結語是「那時以色列中沒有王，各人任意而行」（二十一25）。何西阿用這事件來比喻北國敗壞的深，當包括人性的兇殘、荒淫無度，和

災難當前仍懵然不自覺，結果就幾乎招致滅族之禍。現在以法蓮犯的正是這樣的罪，他們對先知是四佈網羅，趕盡殺絕；對耶和華是掩耳不聞，背約棄義，先知說：「耶和華必記念他們的罪孽，追討他們的罪惡」（9b），同樣的宣判亦見於八章13節。

本段是以宣佈耶和華廢掉他們的節期爲始，以整個以色列民族必遭遇極厲害的審判爲終。正因爲何西阿的信息是太過沈重了，浸淫在歡樂慶典的以色列人不願意聽，也不能看見比眼前歡樂遠一步的前景，事實上他們整個屬靈領悟的功能都給巴力廢掉了，他們成了完全不爲耶和華認識的化外之民，耶和華的愛卻仍不能捨棄他們，忘記他們。要使這個民族有新生之望，除了審判的新生外，也實在沒有更好的辦法了。

3. 巴力毗珥的傾敗（九10～17）

九10 主說，我遇見以色列
如葡萄在曠野，
我看見你們的列祖，
如無花果樹上春季初熟的果子。
他們卻來到巴力毗珥，
專拜那可羞恥的，
就成為可憎惡的，

與他們所愛的一樣。
11 至於以法蓮人，他們的榮耀必如鳥飛去，
必不生產，不懷胎，不成孕。
12 縱然養大兒女，
我卻必使他們喪子，甚至不留一個。
我離棄他們，
他們就有禍了。
13 我看以法蓮如推羅栽於美地；
以法蓮卻要將自己的兒女帶出來，
交與行殺戮的人。
14 耶和華啊，求祢加給他們，
加甚麼呢？要使他們胎墜乳乾！
15 耶和華說，他們一切的惡事都在吉甲，
我在那裏憎惡他們，
因他們所行的惡，
我必從我地上趕出他們去，
不再憐愛他們，

他們的首領都是悖逆的。

16 以法蓮受責罰，
根本枯乾，
必不能結果；
即或生產，
我必殺他們所生的愛子。

17 我的神必棄絕他們，
因為他們不聽從祂，
他們也必飄流在列國中。

現在何西阿不再跟穀場上的羣衆辯論，他的對象不再是一般的聽衆，而是較具知識水平的，可能是反對他的祭司（10b），用的是第二人稱複數的「你們」。全段是由兩個講章（10～13、15～16），和兩個禱告（14、17）組成，內容則是以色列人必因崇邪而傾敗，以「巴力毗珥」作代表。

這一段是用以色列歷史上較美好的時光來比較現在的背道，發言者是耶和華，祂記起昔日在曠野時期，「列祖如無花果樹上春季初熟的果子」（10），可惜不久他們就轉向迦南的宗教，「成爲可憎惡的」。跟著耶和華宣佈他們的罪罰，包括(1)以法蓮的榮耀要如鳥飛去（11

a）；(2)以色列的女人要胎墜乳乾（11b、14b）；(3)就是現有的兒女也要被殺（13b）；(4)整個以色列族要飄流異國中（17b）。13節更暗示這一連串的刑罰已然開始了。

這一段與前面的有兩點不同：(1)特重歷史事實（10、15a），前面只有九9是如此寫法；但在本段之後，這種寫法就多起來；(2)先知發言更具反省的味道，只有二4～17是可與本段作比較的。由第十章開始，何西阿的言論便進入另一階段，具有更清晰的歷史背景了，故九10～17是清清楚楚地自成一段落。

本段的結構是相當嚴謹又清晰的，先知兩個禱告（14、17）分別爲兩個信息作結，何西阿書極少記載先知的禱告，這處是個例外。而兩個信息分別用很古遠的事例（10a），和剛發生的事例（15a）與現今的情況作比對，突出現在的行惡是不可饒恕的。

從文體來說，它們是用相當標準的平行體來表達，第10節是詩體，11～14是散文體，15a和15b～17又是詩體；主要用兩句或三句的同義平行體。

至於背景的問題，我們雖不能從經文找到充分證據指出內容是發生在哪一年代，但從內容來判斷，似乎是屬於何細亞作以色列王的末期，撒瑪利亞的日子所餘無幾了（參14、17），何西阿亦與耶和華一樣，是在悲痛之中把以色列人「交與行殺戮的人」（13b）。

經文研究：

10 這是利用歷史事蹟把至美與至醜的烘托出來，屬於希伯來文學的佳作。前半節耶和華用懷舊的心情和極美的詩意描寫祂的「驚遇」，下半節卻轉到以色列人在巴力毗珥嘔心的「醜

惡」，多少期望與失望，盡在一節中。

10a：以色列人在曠野時期，是否眞如葡萄？眞如無花果樹上春季初熟的果子？這是不重要的。假如當初不是那麼甜蜜，現在就更是失望苦澀；比較起來，在曠野的日子就有一種繫心之美。何西阿在這裏用上的兩個比喻，都有一種出人意表的驚喜之意，因爲葡萄並不是長在曠野的，人在曠野若遇上葡萄，這就是「驚遇」，喜不自勝了。同樣地，無花果要到夏天才成熟，假如春天看見無花果樹已冒出果子來，那也是「驚遇」，「看見這果的就注意，一到手中就吞喫了」（賽二十八4b；另參彌七1；耶二十四2）。我們稱10a是耶和華的「驚遇」，因爲何西阿兩個比喻都是强調其不常見，甚至是罕有。是怎樣的不常見呢？是經過調查統計後才下結論說不常見嗎？當然不是，這樣的問題與10a的詩情畫意是完全不相襯的，因此我們不能反駁說以耶和華的「無所不知」，祂不可能有「驚遇」的，若然，祂的無所不知也不應產生10b的失望；這樣一來，整本何西阿書也不必讀了。10a描寫的，是一個失戀者的傷心懷抱，看見自己所愛的跟隨情夫跑了，他就回想起初戀時的種種（參耶二2），那時縱有不快，都是可以糾正的，現在卻是過了可修補的界限了。

那麼是以色列人特別可愛，所以耶和華有驚遇嗎？若說以色列人在曠野是特別可愛，在何西阿的神學來說，就是因爲他們忠於盟約；而什麼時候她背約，則就像個妓女一樣人盡可夫（何二16、17；另參利二十六40～45；申四29～31，三十1～10，三十二36）。因此以色列人的可愛不在其完全美麗，只在其獨特，是耶和華一手把他們揀選出來，在曠野引導和訓練他

們，他們縱有不聽話的時候（出三十二），只要經過管教，他們仍然會回轉；可惜這個美境在以色列人與迦南宗教一接觸就湮滅了，那就是10b描寫的巴力毗珥的事件。

巴力毗珥位於約但河口東北約十哩，從名字看即知是個拜巴力的城市；當時以色列人行到此地，便在什亭紮營。當地的摩押和米甸女子出來引誘以色列人，要他們向巴力獻祭，一同吃喝，和參與祭儀的性交大會，惹起神的怒氣，用瘟疫擊殺他們，死了二萬四千人（見民二十五1～9）。

10b：「可羞恥的」（bšt），是巴力（bʿl）在聖經的別名。有聖經學者認爲舊約抄聖經的敬虔文士可能不屑寫巴力之名，便按何西阿在本節稱巴力爲可羞恥的，以後都以bšt代替bʿl了。叫人想不到的是，這個與巴力糾纏不清的關係，一直延續到如今，而且每下愈況，直到不可收拾的地步。

拜那可羞恥的結果，就是成爲「可憎惡的」（šqṣ），亦是描寫巴力偶像的另一個詞語（參王下二十三13；結五11；但十一31），現在他們與巴力沒有分別了，「與他們所愛的一樣」。當耶和華回顧過去與以色列人一起走過的道路，開頭的驚遇竟然變成後來嘔心的醜惡，太大的對比了，本節竟像透露一絲不可置信的心情。

11 本節是論到以色列投向巴力生殖神的後果：榮耀離他們而去，本來可以生育的變成不育。

「以法蓮人」就是指以色列人，「他們的榮耀必如鳥飛去」，又可譯作：「以法蓮人如

鳥，他們的榮耀必飛去」[95]。榮耀離去，因爲他們離棄耶和華的榮耀。飛去哪裏呢？這裡何西阿很可能是指他們投靠亞述（五13，七11）。用屬世眼光看，亞述實在是當代榮耀的具體內容，這正是以色列人離開耶和華的原因；但何西阿說他們的榮耀飛掉了。有時「榮耀」（kbwd）一詞亦可指偶像或異邦的神（參四7，十5）。本節若是有這個意思（參下半節），那就是用在反諷的意義上：他們投靠「榮耀」，榮耀卻如鳥飛去。

「必不生產，不懷胎，不成孕」，這裏是把生孩子的過程逆轉來寫：不成孕，不懷胎，不生產，總意就是不育，絕後；但他們投靠的卻是生殖神啊。其反諷的意味是相當强的。

12 這一節是繼續上一節的審判，並且與上一節成交叉式的同義平行體：

12a 11a
12b 11b

以色列的婦女不只是不能成孕（11b），就是已經養下的也必喪子，不留一個（12a）；以法蓮人的榮耀必如鳥飛去（11a）；我離棄他們，他們就有禍了（12b）；叫人想起申命記論到離棄耶和華的咒詛：「你身所生的……都必受咒詛」（申二十八18）。

這是一個延遲的咒詛，若按申命記訂下的立約條款，他們在巴力毗珥犯的罪就招致這樣的刑罰，但那時摩西帶領全以色列會衆在耶和華面前哭泣悔改（民二十五6），才不致滅族。現在何西阿做著摩西的勸戒訓導的工夫，全以色列會衆卻不肯聽，他們爲自己訂造了滅族的命運，與中國人所說「自作孽，不可恕」的道理吻合。故這節耶和華說的「我離棄（bsr, 字根是

swr）他們」，眞正的主動者是以色列人的罪，人沒有權柄質詢耶和華爲什麼那樣殘忍，由胎兒到小孩都不放過，只留下成年人來白髮人送黑髮人；到底這是一個延遲了近六百年的緩刑，期間他們不斷地犯罪，耶和華不斷透過祂的先知警告他們，扭他們上耶和華的法庭，提出控罪、罪證，並且不斷宣佈了罪罰，耶和華卻本於自己的憐憫，沒一次是按申命記定下的「生死禍福」條款完全執行，至高的刑罰一次又一次地緩刑執行。現在已經來到關鍵時刻，不能再緩刑下去，不然整個民族都要由外到裏完全敗壞透澈，連審判都不能挽回他們。現在耶和華要執行祂與以色列人立約的條款，祂要離開以色列人，等他們自覺有罪（五15），然後再重建他們。

13 馬索烈抄本在這一節幾乎是譯無可譯的，現在的譯本多是根據七十士譯本來譯。這裏的基本問題是：1.開頭的「我」是指誰？2.什麼叫做以法蓮「如推羅栽於美地」？3.本節的對象是誰？

先讓我們處理最後一個問題，本節是對誰說的？上一節是論到以色列的胎兒、兒女，這一節是再往上推，論到以色列的父母，是由12b的「他們有禍了」引入的，而「以法蓮卻像自己的兒女帶出來」，顯出本節對象是喪兒的父母。

那麼是誰說的呢？開頭的「我」可以是指耶和華[96]，亦可以指何西阿[97]。若是指耶和華，那就是繼續上一節的審判之言，在這裏，好像是耶和華宣判罪罰之後的一個結案陳詞，指出誰該負喪兒的責任，是以色列的父母，因爲他們是把自己兒女帶出來，交與行殺戮的人。

若是指何西阿，也是可以的。從意義的發展來看，耶和華的話說到12節，似乎也是說完了，得到合理的結論。13節是何西阿的一個觀察：「我看」，直譯是「照我看」，跟著他說出整個災難的元凶是以法蓮自己；然後14節是何西阿轉向耶和華的禱告。我們沒有足夠證據說出哪一個選擇更合理，而不論我們看之爲耶和華或何西阿說這句話，它也不太影響本節的意思。

現在來到比較困難的問題，以法蓮如推羅栽於美地，「推羅」到底是何所指？它與本節有什麼意義上的關聯？和合本是根據馬索烈抄本而譯，但按窩夫的意見，本節的馬索烈抄本是晚期的，最早的抄本是七十士譯本所根據的[98]，它在13a是譯作「照我看，以法蓮已把自己的兒子交給狩獵的人」[99]，意思是以法蓮人把兒女暴露在危險之中，故馬索烈抄本很可能是把「狩獵」（lsyd）誤讀作「向推羅」（lswr）[100]。

下面一句「栽於（stwlh）美地」，馬索烈抄本這句話亦是費解，stwlh可能是兩個字給併在一起了，把它分開便成了stw「他們使」，lh「爲他」，直譯就是「他們使自己的兒子爲他成爲獵物」，與七十士譯本的「已經使他的兒子成爲獵人的獵物」相近[101]。

把13a再譯，可作：「照我看，以法蓮已把自己的兒女交給狩獵的人」。狩獵的人應是指亞述，他們在比加作王的時候有意攻打以色列，敍利亞趁機聳動以色列，要與他聯盟合力對抗亞述，他們想用武力逼猶大屈就，想不到猶大反與亞述聯盟來攻以色列，以色列這種愚笨的外交政策便招來亞述的嚴懲，其結果就像把自己的兒女交出來，給予行殺戮的人。

14 無論上一節是不是何西阿說的話，這一節必屬何西阿無疑；他暫停向以法蓮說話，是

向耶和華禱告了，內容是叫人震驚的，他求耶和華使以色列人「胎墜乳乾」，且是用上語氣極重的命令式動詞（「加給他們」，「使他們」）來促成他們的刑罰！

「耶和華阿，求祢加給他們，」原文沒有「求祢」一詞。本節直譯可作：

耶和華阿，加給他們，
加甚麼呢？
加給他們胎墜乳乾！

我們不知道何西阿爲什麼這樣禱告，且是在什麼環境下作這種禱告；只知道他不像阿摩司（第七章）或耶利米（耶十五11）那樣爲自己的子民禱告，是何西阿痲木不仁嗎？何西阿怎可能是個痲木不仁的先知呢？這樣的禱告是否可以解釋成一種「嚴厲恩慈」（severe mercy）的代求呢？

我們彷彿聽見何西阿在禱告中的遲疑：「耶和華阿，求祢……」求什麼呢？求神免去刑罰嗎？免去刑罰後又怎樣，以色列人會因此改過嗎？歷史已給予足夠的例子證明是不行的了，再一次的寬容只是姑息，拿杖狠責很可能是最眞實的慈愛；他就說：「那就加給他們吧……但要加甚麼呢？……」，不可能是再一次緩刑，因爲緩刑期間他們只會屢犯不改，而亞述已如獵人出動，眼看就要國破家亡，哀鴻遍野，但以色列人仍然懵然不覺，仍在酗酒縱淫；他把牙關緊咬著說：「使他們胎墜乳乾」，中止他們的生育，不要再讓他們把無辜的小生命帶到這個不堪的世界來，這是邪惡的一代，耶和華已經離棄他們，他們就要飄流在列國中（17b），不要讓

孩子再到這樣的世界來。

何西阿既是神的代言人，他同時也是以法蓮人，是別人的兒子，我們不知道還有哪一個禱告比這一個更切合他的雙重身分。在這禱告中，他一方面是接受了耶和華的宣判（11b），另一方面亦是就以色列的現況作了最好的祈求：是我們得罪了耶和華，就讓我們承受吧，不要牽累下一代；在審判的日子，不育豈不是恩慈嗎？儘管是嚴厲的恩慈；作母親的不育，不是比親眼看見自己的兒子被殺好嗎？作父親的，寧可忍受妻子不孕，不是比看見妻子的肚腹給仇敵剖開的好嗎？耶穌曾警告末日的災難：「日子要到，人必說：不生育的，和未曾懷胎的，未曾乳養嬰孩的，有福了」（路二十三29），何西阿豈不也看到同一的情景？事實上耶利米眼看南國就要亡給巴比倫，他也不求神免去刑罰，因爲已經爲時太晚，他只求神「從寬懲治」，不要在烈怒中使猶大人歸於無有（耶十24）。何西阿在本節的禱告亦當作如是看。

15 15～16節是另一篇講章；17節是先知另一個總結性的說話，組織上與10～14、15的相同。

耶和華宣告他與以色列人的關係中止了，因爲他們在吉甲行的惡叫耶和華忍受不了，要把他們從「我地上趕出他們去，不再憐愛他們」，他們是從上到下都敗壞悖逆。

以色列人在吉甲到底發生了什麼事叫耶和華如此心灰意冷[102]？基本上是兩樣事情：政治與宗教的不忠。掃羅是在吉甲登基的（撒上十一14及下），何西阿一直不能接受以色列人立王這件事，認爲它是脫離神治而選擇人的道路（三4，七3～7，八4，十3、7、15），一切的

罪是由這裏開始，「他們有分於巴力敬拜，也可能與立王一事有關」[103]，從撒母耳拒絕以色列人獻上最好的牛羊給耶和華，並訓斥他們說：「耶和華喜悅燔祭和平安祭，豈如喜悅人聽從祂的話呢？聽命勝於獻祭，順從勝於公羊的脂油。悖逆的罪與行邪術的罪相等，頑梗的罪與拜虛神和偶像的罪相同」（撒上十五22～23），顯出掃羅王與巴力宗教必有某種關係。這就引到第二件事。

吉甲也是拜巴力的中心，早從約書亞帶領以色列人攻打迦南的時期便如此（書四19～五12）。後來在整個以色列歷史都扮演著同樣的角色（參申十二），阿摩司曾預言吉甲要受審判（摩五5；另參四4），何西阿更多次力指它爲罪惡淵藪（四15，十二11），且都是與巴力祭壇有關，故相信本節指的也是同樣的事。

宗教與政治的敗壞，很可能是人類歷史上最大的兩個敗壞勢力，要是二者加起來狼狽爲奸，人間就沒有更邪惡的力量了，這正是爲什麼耶和華說：「他們一切的惡事都在吉甲」。在這個時候，耶和華用極其沈重的言語描述祂與以色列人的關係：「憎惡」、「不再憐愛」以色列人，二詞均是立約的言語，是描寫因破壞盟約而引起的仇恨[104]；神要把他們驅逐出去，像丈夫驅逐不貞的妻子出家門一樣。

16 這節基本上與11節相同，只是16a轉了個比喻，以樹根枯乾、樹枝無果爲喻，這個正能從以色列的國民生活看出來，他們北方的土地爲亞述侵佔，宗教爲耶和華所棄，國民且在嚴徵苛稅下苟延殘喘，對外完全沒有防衛力量，對內更是只有絕望悲觀，這棵樹的根部已然枯

萎，再沒有生機了。

下半節指出不僅喪失土地，人口也在銳減當中，「即或生產，我必殺他們所生的愛子」，這是戰禍連年的必然現象（參九6的戰爭和逃難埃及）。一個原意爲「昌盛」的以法蓮，何竟落到這樣的荒涼呢？一個在政治與宗教都敗壞的國家，又怎能逃過荒涼的命運呢？

17 這是何西阿的說話，可能是一個禱告，一個帶著咒詛的禱告：以色列人因爲不聽從神而爲神棄絕，至終要在萬國飄來飄去，無子，無家，也無國。

一開頭用「我的神」就顯示出作者說這段話的立場，耶和華是他的神，雖然以色列人也是他的同胞，但民族感情不是至尊無上的，人任何的感情不能高置於他與神的感情之上，這正是何西阿書的特徵。以色列人的不忠已夠明顯，他們破壞盟約更是過了極限，現在不是講廉價的泛民族主義的時候。

再說，先知不是代神出主意，他只是報告耶和華的決定：「我的神必棄絕他們」。然後他提出理由：「因爲他們不聽從祂」。「聽從」（sm'w），和合本這個翻譯把原意完全表達出來，因爲它直譯正是「聽取跟從」的意思，是以行動來表示他是聽取了神的訓言的一個詞語，以色列人既不聽取先知傳達神的話，又在行動上完全表明是與神作對、與巴力爲友的。他們合理的結局就是「飄流在列國中」。

經文撮要（六7～九17）

這一組經文書主要是描寫以色列末期的景況，包括國民的敗壞（六7～七16），和宗教的失敗（八1～九19）。何西阿對祭司的失敗是至爲痛恨，他斥他們無知識、好飲食、愛權貴、好淫邪；他們不僅自己聯羣結黨，殺人越貨，還與篡位奪權的朝廷中人勾結，在王室上演一齣縱色酗酒殺人的醜劇。何西阿利用衆人皆熟悉的麵包爐比喻，把從王室、首領、祭司到內奸等衆民熱如火爐的犯罪心態，描寫得淋漓盡致（七3～8）。

當時列國都捲入種種的政治陰謀裏面，以法蓮是愚蠢，埃及是不可靠的盟友，而亞述的野心更是路人皆知，可惜以色列人懵然不覺，耶和華雖要救贖他們，他們卻向耶和華撒謊，圖謀抗拒神（七9～16）。

第八章開始，耶和華從宏觀角度述說以色列人招致敗亡的原因，爲本段最後一句「他們也必飄流在列國中」作出系統的解釋：他們的宗教早就腐敗了，他們腐敗的根源在撒瑪利亞的牛犢（八1～14），以致耶和華棄絕他們所有的節期（九1～9），昔日在巴力毗珥拜巴力，在吉甲政治與宗教的勾結，都使他們越過了可救贖的界線（九10～16），他們既離棄耶和華，耶和華也必要離棄他們，把他們交給列國（九17）。以色列人以罪爲自己選擇了將來，一個沒有耶和華，沒有節期，也沒有國家的將來。一切都是那樣邏輯的絕望，耶和華離去了。

現代意義：前車可鑑

假如敍、以聯手攻打猶大一段經文（五8～六6）是曉諭我們「危機時代的掙扎」，本段描述以色列末日情況的說話，就讓我們用「前車可鑑」這個角度作代表。它絕非盡是黑暗的，雖然每一小單元好像只有審判的憤怒和放棄。神昔日對以色列人的審判豈不是祂以加强語氣的方式，又是透過歷史的媒介來向我們强烈表達：什麼是祂憎惡的，因此從反面來看，什麼是祂喜愛的。讀過聖經歷史的人，就不能再說他不認識聖經的神，不知道祂要的是什麼，不要的又是什麼了。我們也不能說時代改變了，現在我們不知道祂的愛惡；不，凡祂在歷史向我們啓示的，都是千古不易的眞理；無論時代與文化怎樣變易，永遠不會有一個時代耶和華是願意與巴力平起平坐的；不錯，可以改變的是巴力的名字和外衣，不可以改變的是耶和華獨享的榮耀與尊嚴。現在讓我們用「末世時代的基督徒守則」作現代意義的綱領，看看有什麼要注意的。

1. 基督徒與社會：必須保持警覺

六7～七2列出了好多地名，每一個地名都包含著一個離道背約的故事，除了示劍之外。值得注意的是，作者沒有特別指出是哪一個離道背約的故事，好像都是第一代讀者耳熟能詳的。論到亞當城，作者只說是「行事詭詐」；基列是「作孽之人的城」；以色列家有「可憎的事」；以法蓮「有淫行」；猶大是自定收場；撒瑪利亞有罪惡。

這些名字在當時讀者的心中可以有不同的聯想，在他們全然接受了巴力神學思想的腦袋中，也極可能有不同的解釋和結論；不變的事實乃是，他們知道先知提起這些城市是代表著某種特質的，某種他們可能會不同意的特質，一個地方、一個社會，卻是有特別的含意，這個倒是清楚的。就如提起所多瑪、蛾摩拉，我們知道要說的是什麼；埃及與巴比倫要代表的是什麼，這些城市的歷史成了她們的性格、她們的標記；就如現代人聽到蒙地卡羅會想起紙醉金迷的世界，好萊塢是個作夢的工場，是一樣的道理。那麼當我們說起香港、台北、倫敦、洛杉磯、三藩市、紐約、墨爾本，我們又會聯想起什麼？住在那地的基督徒又會怎樣評價他的城市在神眼中是佔了什麼樣的位置？有三方面我們是要仔細思想的。

第一，人的屬靈經驗跟他所處的社會是有一定程度的關係，是好是壞當然取決於人的反省能力和人生方向的抉擇，但人與社會的關係卻是不容忽視的。舊約聖經吸引人的地方，是它含有極强的社會、政治、文化的因素，它們使耶和華信仰顯得眞實和有血有肉；因此無論是神觀或是救贖論，永遠都不只是一套信念，乃是耶和華信仰在這個眞實的生活場掙扎搏鬥的歷程；有些得到結論，新約並沒有增添什麼（像神觀），有些爲新約鋪了道路，藉著耶穌基督的生死與復活帶到至高的成就（像救贖論），但全部都是在歷史的時空下完成的，不是在人的腦袋內成就。正因爲這個原因，它一直要求我們要把在時空下成就的啓示，再活演在我們的時空下，它不容許的，就是人把神的啓示抽離了現實生活，變成某種宇宙性眞理，這樣一來，我們必然

落在以色列人的陷阱內。他們以爲耶和華是神，巴力很可能也是其中一位，耶和華賜他們五穀、新酒和油，巴力未必就不是那位賜下雨水和生命精力的；是這種混合主義使他們無論去到哪一城生活都沒有困難和衝突，因爲他們忘記了在曠野所事奉和敬拜的耶和華是怎個樣子，日後在任何城市都可以把耶和華放在偶像的神龕內，或把偶像放在耶和華的祭壇。他們若能持守著在曠野認識的神，進入迦南城市，他們就會分外儆醒度日，知道這是要他們顯出忠誠信實的時候，是要明辨和抉擇的時候，像約書亞離世前對以色列人的臨別訓言一樣：

「現在你們要敬畏耶和華，誠心實意的事奉祂，將你們列祖在大河那邊，和在埃及所事奉的神除掉，去事奉耶和華。若是你們以事奉耶和華為不好，今日就可以選擇所要事奉的，是你們列祖在大河那邊所事奉的神呢？是你們所住這地的亞摩利人的神呢？至於我和我家，我們必定事奉耶和華」（書二十四14～15）。

一個持守在曠野時代認識之耶和華的民族，怎可能在亞當城、在基列地如魚得水呢？一個從聖經與教會遇上他救贖主的信徒，怎可能活在今日的台北、香港、或洛杉磯、墨爾本而完全沒有警覺之心？以爲信仰只存於心胸間，它的危機與挑戰不也實存於流行的文化和價值觀，不也潛伏在每一個辦公室和菜市場？在社會上風光順境的人要特別小心，基督教信仰是要落實在

現實的生活，但這個落實通常是要經過掙扎、選擇，和持守的痛苦歷程的，信仰上若是一路的順風順水，很可能是個往下滑坡的方向。只有抽離了現實的信仰才不會與現實有衝突，立志在現實生活中實踐信仰的，難免產生種種不咬弦的痛苦。

第二，就是更世俗化的城市，立志過討神喜悅的生活是可能的。以色列人的歷史並不全是黑暗，他們每一代每一個城市都有爲神堅守信仰立場的神的子民，這是爲什麼何西阿能不斷透過歷史來向他那一代人說話的原因。這些人不會是大多數，卻像黑夜的明珠，串起來成了光輝奪目的珠鏈，配得過戴在歷史之主的頸項上。

不錯，社會影響人的信仰生命，人又何嘗不能改變社會？在世俗化的都市來遵行神旨意確是可能的。最壞的基比亞城不是活著一個不肯同流合污的老叟（士十九16）？假如所多瑪城能找到十個義人，這城的歷史是不是要改寫了？但平日所多瑪城一定有人這樣想：我不跟他們過放蕩的生活又有什麼用呢？我一個人可以改變得了嗎？就如今天我們也會這樣問：人人都逃稅的，我不逃稅可以起作用嗎？人人都對我們這個城市的前景是悲觀消極的，我一個人倚靠神而有盼望又有什麼用？多少時候我們是混淆了功效與可見的大多數，以爲只要人人都知道的才能形成大氣候，一個人持守著的立場就沒有用處。但歷來一個具諷刺性的原則是：城市中正義的力量是不會成爲新聞焦點的，報紙不會報導，電視不會評論，罪惡事件卻是字字爭相採訪；我們就說一個人守著正義的立場是於大局無補的。

這可不是聖經的看法。聖經稱基督徒在社會上的好行爲是光、是鹽，光一定要在四周黑暗

環境下才能發揮作用，正如鹽的功能不能在鹽瓶子內發揮功能是一樣的道理，它們在所處環境內永遠是少數的。光在非光的環境，鹽在非鹽的情況下，就如信徒在世俗社會的身分一樣，雖是少數，他仍要把光送出，要把防腐的作用發揮出來；不錯這是不容易的，但如八世紀的以色列人那樣，把自己完全同化於巴力的世界，不也一樣要做一番適應的工夫？假如當時以色列人肯聽先知的教誨，他們的社會又是否會有一番不同的景象？

第三，要把社會改好，先要把人改好，捨此無他途。昔日華人教會是病於太個人主義，個個自掃門前雪，社會上一定積雪難行；現代人則只執著法律的監察功能，以爲立法迅速，制度建全，社會上就能公平公義地運作下去。何西阿是重視律法的傳統和遵守，更强調個人在立約之神面前的操守，這都是「良善」和「認識神」的要素。不錯，當以色列人客居異地，他沒有辦法於短期內要求社會改變得適合他過聖民的生活；但同樣地，他們同流合汚，與惡人勾結，也不可推諉於社會的腐敗風俗。何西阿每一章的責備，均以他們是立約之民，做的卻是違約之事，作指控的根據。儘管是全社會的人都湧到巴力的祭壇去了，你若同樣湧上去，就要爲自己湧上去這個罪作答辯；衆人都去不是你也要去的理由，你也不能因此脫開罪責。

也許今天沒有人願意指出犯罪是個人的，都推到社會的頭上，於是我們從社會結構、法制等非個人性的問題上尋找解決罪惡的途徑，這等努力是事倍功半的，罪惡當然有羣體及社會的因素，但最關鍵的是個人的抉擇。我們可以想像昔日以色列人進入亞當城，不行事詭詐就要餓斃街頭嗎？基列居民不殺人，自己就會被殺嗎？祭司不結黨就不能侍立在耶和華的面前嗎？我

們不要忘記，個人可以賦與社會的特色，社會卻不能定規個人必須去犯罪。

2. 基督徒與機會主義：必須抗拒權力的試探

七3～16是一幅機會主義者勾結串連的動畫，透過烘麵包爐的比喻（3～8），發霉麵包比喻（9），和鳥的比喻（10～12）描寫出來。熱如火爐的心、燒焦的餅、長了霉的麵包、飛撲的鴿子、無知地掙扎的網中鳥、爲五穀向巴力下拜的愚民、鬆了弦絲的弓，和狂傲招亡的首領，何西阿用比喻的能力是叫人驚異的；一幅緊接一幅的圖畫把以色列亡國前各階層的機會主義者作多角度的投影，爲我們雕塑出一個立體模型，是任何社會進入急劇轉型期都會出現的一種人物，一種形勢。我們從這一段可以學到的功課，肯定比下面勾畫的更豐富。

什麼叫做機會主義者（opportunist）呢？也許沒有人比赫柏特的解釋更傳神的了：「機會主義者就是那些說『本來我是不會這樣做的，但我必須如此』的人；他屈服於他看爲錯的，是他在思想上既不認爲是對，也不覺得是合法的，但認爲是情有可原的，因爲都是環境逼他非如此不行的」[105]；也許我們可補充說，他之所以會「屈服」，會覺得是「環境逼他非如此不可」，並不是生命攸關，只是利害攸關。試把何七3～16重新從機會主義者的角度來讀一遍，看看是不是呈現一個典型的「世界仔」、「江湖漢」站在我們的面前？

何西阿在這裏提到幾種的機會主義者：(1)政治上的。米拿現、比加，和何細亞，不斷從亞述和埃及兩個强權尋找棲身之所（王下十七1～6），朝中的領袖就是反對受制外國，主張外

交獨立，也只是看準國內愛國主義的行情來釐訂策略，與起碼的道義或原則沒有關係，就更不必說到忠於耶和華的問題了。現代政壇更是機會主義者的天下，不管他打的旗幟是怎樣堂皇，政治遊戲的目標總是權力，而奪取權力的捷徑是機會，不是原則；一般人看政治爲骯髒的遊戲，與政客捨立場而取機會的手段不無關係。中國六四事件是一個照妖鏡；民主船的際遇更是聚焦點。假如這是政治的現實，我們一定要指出，這是得罪神的現實，是得罪神的遊戲。

(2)宗教上的。非常典型地，何西阿是以祭司爲其譴責的中心，麵包爐的比喻是整個描述的媒介：他們「行惡使君王歡喜，說謊使首領喜樂」（七3），作惡的心「熱如火爐」（6節），與內奸勾結（4a、6a），與權貴拉手，因等候而焦灼，至死不言悔，從不清心求告耶和華；何西阿描寫的又豈止是八世紀的祭司？不也是現代的情況嗎？

凡能聚攏羣衆的，就形成權力的區域；羣衆多，權力區域就大，羣衆小，權力區域也細，就是細小得只有幾個人的，人基於擺佈他人的慾望，能擺佈幾個人的也會叫他窺伺機會攫絡奪取。也許說是宗教一種不幸的副產品吧，它是最容易聚攏羣衆的一種建制；而它聚攏的，又是最容易和最甘願被擺佈的羣集，宗教團體常是權力鬥爭最激烈的羣體，幾乎是命定的，大至梵蒂岡，小至基督教的小堂會，甚至被認爲主張平等無爭的佛教，莫不如此，宗教羣體亦常成爲機會主義者的樂園。值得引以爲戒的是，神常撕破教會圈內機會主義者的假面具，叫他赤身的羞恥露出來，我們萬不能存僥倖的心理。

聖經並不反對權力架構或權力人物，但耶穌的一段說話實堪權力中人的座右銘：「你們中

間誰願爲大，就必作你們的用人；誰願爲首的，就必作你們的僕人；正如人子來，不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命，作多人的贖價」（太二十26～28），在風急浪高的時代，若不願意爲衆人捨命的，就不配作衆人的領袖；很可惜，這種早期教會領袖的氣度，已不容易在今天教會領袖的身上看到了。

(3)社會上的。機會主義並不僅存於高層人物的權力鬥爭，它是存於人的血液，很可能還是屬於動物界（人包括在內）掙扎求存的伎倆，就如上引赫柏特的定義：「他屈服於他看爲錯的……認爲是情有可原的，因爲都是環境逼他非如此不可的」。在何西阿時代，第三類機會主義者就是以色列民衆，他們與外邦人攙雜，因爲這樣容易找生活；到他們在自己的土地上建立起民族的身分，他們是看不起外邦人的！

就是處於國危家難之際，他們可眞是爲了整個民族的存亡而費心嗎？並不如此，他們要求的只是暫時的偏安，因此耶和華說：「我雖要救贖他們，他們卻向我說謊」（七13）。就是在走投無路，非求神不可了，「他們並不誠心哀求我」（14a），仍然爲了自己的好處，既求耶和華，又求巴力！求的是什麼呢？「他們爲求五穀新酒聚集，仍然悖逆我」（14b）。好一個機會主義者的描寫，用現代語言來表達，他們的禱告等於是說：「別管『願祢的國降臨』了——我們今日的飲食在哪裏？」[106]

多少人湧進教會，抱的不是這種機會主義者的心態？他們要求於宗教的，只是心靈的慰藉，或是出入平安，生意興隆，一本萬利，龍馬精神；你若告訴他基督教的信仰是以神爲本

位，不是以人爲本位，他立刻就告訴你這些問題太過深奧，留待神學家去處理吧，他仍然要求一本萬利、龍馬精神。假如遇上什麼不如意的事，他也會跑到神的面前哭哭啼啼，卻絕對像小孩子要求父母買玩具不遂而做的威脅性哭號。耶和華對這樣的禱告是至感憤怒的，在14節可以讀得出來：「我雖教導他們，堅固他們的膀臂，他們竟圖謀抗拒我」。機會主義的信徒，他們永遠不能認識神才是人一生眞正要追求認識和遵從的對象，他們珍惜的並不是已經擁有的，而是他要擁有的，神只是一個方便的助手。讓下面一個禱詞也成爲我們的禱告：

「噢！主呀！求祢賜下恩典，使我們永不與試探協商，永不玩弄良知；
永不珍惜自己的右眼、手，或腳，假如它們成了我們的網羅；
永不失去自己的靈魂，儘管我們可以以它換取全世界」。

姬絲丁娜　羅撒提

3. 基督徒與自信：必須向上仰望

第八章全章可用一詞以含括以色列人的情況：自信——信自己一手建造的，包括政治、宗教、外交，和國防，卻不信昔日與耶和華建立的「盟約」。這也是面對轉型期社會中人最常見的反應。爲了逃避因改變而帶來的損害，人建造各種自衛工事，建造齊備，人就沾沾自喜地躲

在裏面，相信穩如泰山了。一切自衛工事都是橫面建築，是沒有上蓋的，第1節警告敵人「如鷹來攻打耶和華的家」，他們要從天而降，一下子就攫取獵物。自信的防禦工事都是沒有上蓋的。相反地，一生信靠神，依仗的不是如瓦器的自我，乃是瓦器裏面的寶貝，爲叫此生能顯明神莫大能力的保羅，他卻是：

四面受敵，卻不被困住。
心裏作難，卻不至失望。
遭逼迫，卻不被丟棄。
打倒了，卻不至死亡。
身上常帶著耶穌的死，
使耶穌的生也顯明在我們身上。　（林後四8～10）

自信與信神的分別原本就是有這樣的大。

以色列人是怎樣相信自己的防禦工事呢？(1)他們自立君王，卻不由我（4a）；自立宗教，卻收取暴風（4b～7）；自建聯盟，重擔難當（8～10）；多造堅固城，屢屢遭破壞（11～14）。這一章聖經就是叫人想起詩人的話說：

若不是耶和華建造房屋，
建造的人就枉然勞力；
若不是耶和華看守城池，
看守的人就枉然儆醒。（詩一二七1）

昔日以色列人的虛妄，今日又豈有分別？以色列人自立君王首領，今天我們借民主之名來進行的，又有什麼不同？民主是尊貴的，它比獨裁向前邁進一大步；但在何西阿的標準下，民主並不是終極眞理，並不是不能質詢，它的動機並不常與它的目標配合。羅蘭夫人一次站在自由之像面前說的名言：「自由呀！多少罪惡是在妳的名義下進行」（Madame Roland: *Mémoires*: Appendix），同樣的話不也可以用在「民主」這甜美的名字上！我們利用羣衆的聲音來掩蓋神的聲音，二千年前，猶太人就是利用民主之聲來選擇巴拉巴，衆口一聲的投票，要釘死耶穌基督。民主的致命弱點是，它只向自己負責，選立領袖「卻不由我」，領袖只向民衆交代，而任何領袖都知道，民衆是最容易受欺騙、受擺佈的；只要人把終極權柄從神轉移到人身上，領袖就掙脫了最後的禁制，可以爲所欲爲了。

(2)自立偶像，自建撒瑪利亞的牛犢，是本章第二個受責備的罪惡。請注意，以色列人並沒有用牛犢取代耶和華，他們只是把牛犢放在耶和華的壇上，告訴人這就是領他們出埃及的神，這種雙重影像是最容易迷惑人的；單一的耶和華，人覺得太高超遙遠；單一的巴力，人本能地

會覺得不妥；人最歡迎的，是有半點耶和華的影子，以安撫宗教良知的不安；又有半點巴力的實際，增加人參與宗教活動的熱鬧和踏實；這樣的半神半人的偶像，自米索不達米亞平原的神祇直到今日北美和港台的宗教領袖，都是最受人歡迎的。人本於他的工具理性，喜歡什麼樣都要有一把手（handle），好能使用，好使好用；沒有把手，人就無能把握，叫他懊惱。對神也是一樣，他們要一個有把手的神，好給他們把握，好給他們使用。事實上人神之間的爭執，一直都是「把手」的爭執；初民覺得神拒絕爲他們提供一把手，他們就選擇了巴力；今人覺得聖經的神太難把握，我們製造了各式各樣的宗教領袖，配合人不同的宗教訴求。

我們有權取笑以色列人下拜粗陋的金牛犢嗎？牛犢代表了力量和生殖力，這兩種特徵對初民來說，正如名聲與招聚羣衆的力量，什麼時候我們把某人及他倡議的思想或運動，高置於不可質疑的位置上，我們就是合力鑄造自己的金牛犢，鑄工可能精細了，款式也可能非常現代，本質上它們仍然是金牛犢，那麼我們仍然要留心聆聽何西阿的警告：「他們所種的是風，所收的是暴風」（八7）。

(3)自建聯盟。以色列末期歷史最可憐的景象就是東奔西跑，左右串連，以保平安，想不到至終給盟友出賣（如敍以聯盟給埃及出賣），或自己叛變（如何細亞叛變亞述），結果他成了「列國中無人要的壞蛋」（八9，耶路撒冷譯本）。

這樣的聯盟並不是免費的，以色列人要負上沉重的經濟代價，才能「賄買朋黨」（9），結果「他們因君王和首領所加的重擔，日漸衰微」（10b）。到被仇敵捕殺的時候，盟友完全

發揮不了作用，他們如鴿子在籠內被人捕捉一樣，左右顛撲，力圖突圍，至終難逃大限（七11）。叫何西阿焦急頓足的是，以色列人的籠子根本沒有上蓋的，他本來可以往上一望，知道最忠實的盟友就是昔日與他訂立盟約的耶和華，而祂一直在上面守候著，「雖遭遇這一切，他們仍不歸向耶和華他們的神，也不尋求祂」（七10）。

這樣的經文是很容易看出字義與靈意兩種意義出來。從字義來說，以色列飄忽無定的外交政策，就像現代政壇一樣，尤以九〇年「民主女神號」的際遇最能反映出來。此事件緣於法國民間同情中國民運，反對八九年北京武力鎮壓而組成的團體，他們合資購買一艘相當殘破的貨船，改裝爲可以作離岸廣播的船隻，稱作「民主女神號」，於九〇年三月二十七日從法國啓碇。啓碇之初，得蒙沿航線經過的國家答應中途補給，包括日本和台灣。中間經過千辛萬苦，包括颱風、船壞，和中共船艦的沿途監視干擾。隨著民主女神號馳近台灣，中共加緊向日台施壓，台灣原答應讓民間支持團體購買的無線電發射器材上船，經過補給後讓船駛出，公開在六四一週年向大陸廣播民主信息。結果船泊基隆，官方卻多方阻撓，不放器材上船，使經濟日陷困境的民主女神號計畫受挫；同一時間，日本更一改再改，最後決定「不歡迎民主女神號進港」，香港更不用說，連船岸補給都拒絕。這種只知向强權低頭，不顧道義原則的做法，出自素以經濟掛帥的日本，我們無話可說，出自居民廣泛支持中國民主化的香港，和素以「毋忘在莒」，自詡以反共爲職事的台灣，就更叫人欲言無語了。

民主女神號在山窮水盡之際，終於在九〇年五月二十四日宣布取消廣播計畫[107]。

不過數日，台灣向北京拋出一國兩府的建議，解決兩岸統一的問題，招來中南海一頓臭罵。

香港在六四週年祭，二十萬人上街抗議，亦引起李後和魯平嚴厲的訓斥。

向極權拋媚眼，素來是自取其辱的。

讓我們重新返回教會的情況。具有基督教背景的國家，教會與政權的關係一直都是夾纏不清的，處於獨裁政體下的教會，常有被利用作爲牽制其他教會的工具（如改革前的蘇聯、波蘭、捷克）；處於民主國家，政府又會利用教會來拉教友的票，或作政府的註釋者的現象，最明顯的例子是美國。

就是不從政教關係來看，社會處於轉型期者如港台，教會亦急謀對策自保，這時期口號多，事工多，原是好現象，但在各自爲政的當兒，難免出現擁山爲寨、據兵爲王的局面。各單位施盡渾身解數，爭取有限的人力和財力資源，結果機構關係强於肢體關係，支派思想强於共同信仰，你不是支持我的，就是反對我的；機構串連教會，成了非友即敵的局面，這樣的自主聯盟，也是對教會的正常發展沒有好處的，「獨行的野驢」有時是串連失敗的機構，有時是不願被串連的教會。無論成功也好，失敗也好，教會都會因領袖「所加的重擔，日漸衰微」。

(4)自建城堡。聖經並不反對人建堅固城和圍牆（詩四十八12及下），但「忘記造他的主」而「多造堅固城」，那就是建造巴別塔了，近代的巴別塔可眞不少，有人以學問學位來建造，有人以金銀來建造，有人用聚攏的羣衆來建造，亦有人用串連的勢力來建造，它們成了不同的

宮殿和堅固城，是現代版本的巴別塔，其共同特色是：「塔頂通天，爲要傳揚我們的名」（創十一4）。

建立之初，未有一磚一瓦的時候，我們通常是很謙卑的，而且會對人對己說，建這個塔的目的是要傳揚耶和華的名。後來蓋得愈來愈高了，我們的自信心（self-reliance）亦愈來愈大，至終大得連耶和華都容不下了，我們說必須維持這龐大的架勢，必須讓我們的名字留存下去，我們手所建的，就成了自己的監牢。

尼希米的建造和謹守是值得今天的建造者學習的。他動員所有人爲耶和華建造耶路撒冷的城牆，卻不忘記提醒以色列人：「當記念主是大而可畏的」，因爲眞正值得信賴的，不是自建的城牆，它永遠不是大而可畏的，只有主耶和華是。這個次序安定妥當了，尼希米鼓勵以色列人「要爲弟兄、兒女、妻子、家產爭戰」（尼四14）。千辛萬苦，城牆建成了，尼希米在獻城之前，先要以色列人再學習律法（第八章），爲昔日種種禁食認罪（九章），然後要民與耶和華立約（九32～38）。由此至終，耶和華的中心領導地位是非常清晰明確的，無怪乎獻城之日，「衆人獻大祭而歡樂，因爲神使他們大大歡樂，連婦女帶孩童也都歡樂，甚至耶路撒冷中的歡聲聽到遠處」（尼十二43）。

爲耶和華做大工是甚麼時候都需要的，爲自己建造巴別塔卻是甚麼時代都招惹神怒的。愼戒！

4. 基督徒與守望：必須繼續下去

第九章何西阿首先稱自己是以色列的守望者，在全章的中央（8節），前面是一連串屬靈生活和敬拜的荒涼（1～7），後面是戰爭與殺戮帶來的人口銳降（9～16），至終被逐離家園，飄流曠野；何西阿並不等候人的僱用或批准，忠心耿耿地爲以色列人儆醒守望。他爲這一代華人信徒立下了守望的基本法則。

(1)**先讓我們看守望者這個人**（8a、7b），**再看他要守望的是什麼**。守望者的委任狀是從「我神」（8a）而來，卻永遠不是來自民衆。民衆只會說作神守望的是「愚昧」，是「狂妄」，他們若能認識守望者的價值，就是一班具自省力的人，他們早知身處險境，不需守望了。

作我神的守望者是何等孤單難耐的事，但人間又有哪一種職分比作守望者更具永恆價值的？他的責任就是看守神在地上最珍貴的財產——人，因而也是看守人最高的利益，因爲人最高的利益與神的旨意常是配對的，在神的旨意之外，不可能有人最高的利益。以色列人不相信這一點，因爲他們像任何時代的人一樣，只看到最近也是最低的利益：暫時的歡愉、財富、安全，和享受，結果落在長遠的悲哀、貧窮、驚嚇，和痛苦——何西阿一直警告他們要逃避的，他們不聽從，亡國被擄成了他們自定的命運。

在危機時代作守望，永遠不是容易的事，也不會是受擁戴歡迎的事。當別人在黑夜安睡的

時候，他要徹夜不眠，這樣的人不是愚昧嗎？當別人興高采烈的時候，他潑冷水，這樣的人不是狂妄嗎？八世紀的以色列人是這樣想，耶穌時代的巴勒斯坦猶太人是這樣看（參可三21），就是初期教會也有人這樣看保羅（參林前四10～13），我們又怎可能有例外？

作爲時代守望者的先知並不是專責埋葬快樂的仵作，他也不是亂發審判預言，叫人惶恐度日的人，就如布格曼（W. Brueggemann）以專題來研究何西阿書的書題所提示的[108]，他是一個以傳統來警告處於危機時代的人，這個傳統就是神與人立的盟約。但遵守盟約並不是方便的事情，很多時候代價亦十分巨大。「當我們在個人的生活立意選取種種不同之死亡形式（指違約），我們就需要面對痛苦、孤立、罪咎，以及內心的混亂，此外也不必說羣體因關係崩析所帶來的悲哀了」[109]。一個個人作這樣的選擇，他爲自己和周圍的人招來損害，一個羣體作這樣的選擇，他們就爲自己的命運定做放逐與死亡；這正是我們要爲神也要爲羣體作守望工作的時候。

守望者不僅不受歡迎，他們常是受挫子民洩憤的對象（何九8b）。耶穌基督曾這樣哀嘆：「耶路撒冷阿，耶路撒冷阿，你常殺害先知，又用石頭打死那奉差遣到你這裏來的人」（太二十三37a）。最偉大的守望者耶穌基督亦這樣被處以極刑，被除掉了。正因爲我們的夫子亦這樣被除掉，這是撒但最後也是最高明的手段，牠最厲害的一招也用上了，而且是失敗了，牠對作守望者的威嚇面具亦因而被擊碎，我們可以放膽無懼地作我神的守望者了。

(2)為耶和華的殿作守望（1～7）。

整個耶和華信仰的體系其實是相當脆弱的，因爲它的要求嚴格，又沒有能自守和具執法權力的宗教警察爲它守衛，結果神與人訂立的盟約就屢屢遭受破壞，守望者就是它僅有的地上守衛了。

以色列末期的宗教情況是叫人吃驚的，節期、祭祀、崇拜，以至於神學思想，完全喪失了耶和華信仰的特徵，與異教的迷信毫無分別。信徒個人的生活，更沒有聖民的半點味道，好飲暴食，欺壓貧窮，罔顧公義，邪淫之風遍及各階層，枉法之事成了常規，至於祭司階層更是百罪之源，他們勾結權貴，殺人越貨，褻瀆聖職，無惡不作；整個大地籠罩在黑暗敗壞的惡勢力之下，任何顧念神之約的人都不可能不爲這樣的邪惡而痛心，何西阿就是在八世紀的一個秋收節以頗具戲劇性的姿態進場，向沉迷在種種情慾的男女發出木鐸之聲，對他們指出節期已爲耶和華所廢，因爲耶和華的殿已不能再忍受蹂躪，他們既然偏愛不潔，就讓他們被擄到亞述，放逐到埃及埋葬死人之地吧！

其實我們又豈能獨責以色列人而忘記反省自己的處境？何西阿爲耶和華的殿作守望，我們豈不應爲基督的教會守望？常常反省我們獻給祂的能否符合聖經的要求；詩人說：「要將耶和華的名所當得的榮耀歸給祂，以聖潔的裝飾（或作行爲）敬拜耶和華」（詩二十九2）；耶穌基督又說：「那眞正拜父的，要用心靈和誠實拜祂，因爲父要這樣的人拜祂」（約四23）。這裏列出的四個標準應是任何時代任何人敬拜眞神時都應具備，又要以此常作自省自勵的：把祂當得的榮耀歸給祂，以聖潔的行爲，用心靈、用誠實來拜祂。這四個條件的反面正是以色列人之敬拜被棄絕的理由，這四個條件的要求也是叫我們不敢用指頭指責別人的原因。

我們需要自省，自己獻給神的敬拜，是不是祂的名所當得的榮耀？抑或就是在敬拜中，我們也在尋求自己的榮耀？去禮拜堂爲的是獲得自己的激勵和慰藉？在禮拜堂之外人永遠不知道我們是屬神的人？在敬拜當中，我們但求盡了唱詩、禱告、聽道和奉獻的責任？內心從沒有渴望瞻仰祂的榮美？不眞誠地把自己再一次獻上爲祭？以爲崇拜節目就是崇拜的目的？因此每一個崇拜程序都是以人爲中心？

然後我們也要爲整個教會的崇拜生活作反省，看今天教會的發展路線是不是走對了？看我們是以什麼爲努力的目標？是神的榮耀，還是教堂的榮耀？整體會友的生命質素是屬世的，還是聖潔的？什麼是符合聖經的要求？什麼是未經考驗的價值標準？我們遵從的是歷代教會持守的信仰原則，還是某種屬世的意識形態？不管這種意識形態是具有怎樣屬靈的面具？簡單地說，當我們身處這樣的羣體，我們感受到的是神的同在，還是人的驕傲？我們經歷的是神應許的實現，還是人自我膨脹的壓迫感？

今天我們需要自省和守望的實在太多了，其結果很可能正是今天教會許多問題之答案的所在。

(3)**爲耶和華的地守望**（8b～17）。8b說到先知走遍以色列地警告人身處什麼樣的危險，以色列人卻爲此憎恨他，在他「一切的道上」鋪設網羅。雖是這樣，兩件事仍然改不了：先知仍然負起守望的責任，以色列人仍然需要先知的眞理。

以賽亞書記載一節守望者出名的經文：「有人聲從西珥呼問我說：守望的阿，夜裏如何？

夜裏如何？」西珥即以東，屬於古代亞拉伯的地方，盛行巫術及占卜相士；但人要知道眞相，卻去求問耶和華的守夜者。不錯，人還是相信一個忠誠地爲耶和華作守夜的先知，多於「相金先惠，格外留神」的江湖術士，包括教會之外，和教會之內的。但那是一種怎樣的相信呢？是擁戴如明星，崇拜如偶像的相信嗎？恐怕不是。

有一次亞哈欲攻基列的拉末，與猶大王約沙法聯盟。約沙法認爲應先求問耶和華。亞哈遂招聚四百先知，問他們說：「我上去攻取基列的拉末可以不可以？」這四百先知是宮庭先知，善觀氣色，專討王的歡心，他們見王的意向甚爲明顯，就衆口一心地說：「可以上去，因爲主必將那城交在王的手裏」。但約沙法早聞以色列國有一個耶和華的先知，他不與羣合，卻每言中的，就叫亞哈去找米該亞來。亞哈老大不願意，說：「我們可以託他求問耶和華，只是我恨他，因爲他指著我所說的預言，不說吉語，單說凶言」（王上二十二5～8）。

米該亞應召途中看見的景象，眞是滑稽荒誕。衆先知爲了討王歡心，竟然有人鑄造兩個鐵角，以喻亞哈攻無不克；亦有先知勸告米該亞不要獨立言行，「你不如與他們說一樣的話，也說吉言」（13節），米該亞的回答算是作守夜者永誌不忘的標準：「我指著永生的耶和華起誓，耶和華對我說什麼，我就說什麼」（14節）。結果我們也可以猜想得到，他預言亞哈若攻拉末必然陣亡（20節），亞哈不聽，結果無惡不作的亞哈死在拉末之役（29～36）。

我們常引用耶穌論眞理的一段：「你們必曉得眞理，眞理必叫你們得以自由」（約八32）。我們不常察覺的是，眞理也會叫人憤怒，只要我們傳的眞理不是抽空的，不是無血肉的

原則，只要我們傳的眞理就是耶和華向守望者傳的眞理，這樣的眞理會叫人大失所望，會叫人的面子沒處放，叫人感到很沒癮頭，甚至大受傷害，因而憤怒。

教會平日傳講的眞理是非常內向，非常他世。到社會進入危急的時候，教會對社會的種種趨勢就會感到無從入手，不知所措，就是發出先知之聲，有時也會叫人感到搔不著癢處，或只是跟隨別人的尾巴走的感覺。自從香港感受九七問題的困擾以來，再加上六四的洗禮，香港教會冒現一羣憂時傷民、愛神愛人的基督徒出來，他們不單有清晰的目標、果斷的行動，有些就是遭受各方壓力，仍然堅守崗位，本於先知對公義公平的執著在香港發熱發光，這是華人教會從未有過的現象。這也是看守耶和華之地的好榜樣，是值得大大感謝神的恩典。

誠然，經過多年的龜縮，部分香港信徒已經站起來了，多年的努力也贏得了可以存在下去，應該被聆聽的社會認可，之後又怎樣呢？我們對這社會不能單有指斥，也要有教導；不能單爭取被承認的地位，也要有可作社會木鐸的信息，而不僅是跟隨別人的行動；不錯，我們要有非常明顯地，別人一聽見就知道是基督教的信息；這一點，我們仍須努力學習。

昔日何西阿對一個人口急劇下降的社會，一個宗教完全敗壞的以色列，他提出神的愛，和認識耶和華這兩個信息，今日面對飽受驚嚇，又前途茫茫的香港人，單指摘不義者，反對不義的制度，可能對留下來的港人沒有最大的好處；說到底，我們並非不知道什麼是不好的、不想要的，而是什麼是好的、和怎樣才能獲得的指引。八九至九〇年香港教會捲入佈道的熱潮，這也是好事，但想遠一點，我們知道這行動對九七問題仍沒有直接的關係，因爲我們自己就見證

出，信了耶穌加入教會，並不能解決九七引起的問題，事實上教會正是最受九七問題困擾的一小羣，她的移民問題最嚴重。

作爲守望耶和華之地的，什麼是我們爲此地受到傷害的人可以做的呢？復和神學提及的「對付恐懼，醫治創傷，重建意義」[110]，是不是可以發展下去的主題？

註：

1. Mays, p.99, "Geography of Treachery"，特指六7～七2。
2. Andersen and Freedman, pp.435f.認爲這一系列的罪均是指一罪，即衆祭司在示劍的謀殺。參9節的解釋。
3. See Wolff, p.105, fn. h; Mays, 100.
4. Stuart, pp.110f.,認爲「亞當」（'dm）是「塵土」（'dmh）之誤。若然，背約的「背」（'br）則解作「踐踏」，意即以色列人既不珍惜與耶和華立的約，看之如糞土，自然就會踐踏之，這是他們的罪。但Stuart的讀法是按Dahood的意見發展出來，Andersen and Freedman指出'br只能譯作「經過」、「越過」（即不理會之意），卻不能譯作「踐踏」，再說，聖經不以爲地土或泥土是可輕視的，p.438.
5. 何西阿從沒提過摩西的西乃之約，但他不斷提及出埃及事件作爲以色列人與神的正確關係（九10，十一1，十二9，十三4），可見指的是摩西之約，或稱西乃之約。
6. Wolff, p.122, 另參他的註134。

7. See S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, Ⅱ, *op. cit.*, pp.250f.
8. See Wolff, p.122, 及對本節的註，fn.k.
9. See Andersen and Freedman, pp.442f., 他指出耶利米亦有近似的做法（耶五30，十八13，二十三14，和二十九17），不知是否受何西阿的影響。
10. Wolff, p.123.
11. NEB: "And for yon, too, Judah, comes a harvest of reckoning."
12. NASB: "Also, O Judah, there is a harvest appointed for you. When I restore the fortunes of my people."
13. Wolff, p.123.另參此節之翻譯註解，p106, fn.o.
14. Andersen and Freedman, pp.443f.
15. Mays, p.102.
16. 有關以色列人怎樣受巴力宗教的影響，可參G. E. Wright, *The Old Testament Against Its Environment*, London, 1950; W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, Garden City, 1968, G. Ostborn, *Yahweh and Baal, Studies in the Book of Hosea and Related Documents*, Lund, 1956.
18. Mays, 105.
19. *Eg.* Wellhausen, quoted by Wolff, pp.106 fn.e.; 124.
20. Andersen and Freedman, p.456.

21. *Ibid.*, p.457.
22. Wolff, pp.107, 125. 根據「他們」（Targum）的讀法。
23. 引用的例證是詩五十八4及一四〇4的hēmâ，此詞是可譯作蛇的毒氣。Andersen and Freedman, p.458.
24. 如常地，有人又因爲它難明而把它省去，視之爲抄錯了。Harper, p.296, 引Mart之意見。
25. T. Gaster, "Old Testament Notes," *VT*, 4, 1954, pp.73～79, esp.p.79.
26. Andersen and Freedman, pp.459f.
27. Andersen and Freedman, pp.463f.
28. See R. A. S. Macalister, *The Excavation of Gezer*, Ⅱ 1921, pp.42～44; C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, p.71.
29. *BDB*, p.245.
30. *Eg.* Mays, p.108; Wolff, pp.126f.; Stuart, pp.120f. Mauchine and Phillips, pp.635f. etc.
31. 七三三年，以色列因與敘利亞（亞蘭）結盟，聯攻耶路撒冷，敘利亞公然揮軍開入以色列，駐營於以法蓮（賽七2）：加上亞述與猶大聯手，先佔領以色列西面的多亞（Dor），跟著進入米吉多和基列，以色列的重鎮幾乎全給外人控制著：何細亞甘心臣服於亞述之下，還是沒得選擇的屈辱。
32. Andersen and Freedman, p.467; 唐佑之，頁153～154。
33. Wolff. p.107, fn.q.

34. Andersen and Freedman, pp.467f.
35. 引用L. Koehler and W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden, 1958, p.269.
36. J. Blan, "Etymologische Untersuchungen auf Grund des Palestinischen Arabisch, " VT 5, 1955, p. 341.
37. S. M. Paul, "The Image of the Oven and Cake in Hosea Ⅶ 4～10", *VT*, 18, 1968; pp.114～120; esp. pp.119f.
38. Andersen and Freedman, pp.15, 469f.
39. T. H. Robinson, *Hanbuch zum Alten Testament*, Tübingen, 1954.
40. A. Weiser, *Das Alte Testament Deutsch*, Göttingen, 1964.
41. Andersen and Freedman, p.471.
42. Stuart, p.123,他是根據希伯來文兩個w的格式而作此提議：「……w……w」。
43. Ernst Sellen, *Das Zwölfprophetenbuch, Leipzig*, 1924, quoted by Mauchline and Phillips, p.640; *cf.* M. Dahood, *Psalms*, Ⅲ, 1970, p.357; *Psalms* Ⅱ, 1966, p.38.
44. Mays, p.111.
45. Andersen and Freedman, p.476; 他們引用申八5作佐證。
46. Andersen and Freedman, p.477.
47. *Cf.* Dahood, *Psalms* Ⅲ, M. H. Pope, *Job*, New York, 1973.

48. G. R. Driver, "Problems of the Hebrew Text and Language," in *Alttestamentliche Studien*, ed. H. Junker and Botterweck, Bonn, 1950, p.53.
49. Wolff, p.128.
50. Mays, p.114; Wolff, p.137.
51. See D. N. Freedman, Prolegomenon to G. B. Gray, *The Forms of Hebrew Poetry*, New York, 1972, pp. xxxvi～xxxvii; J. Lundbom, "Poetic Structure and Prophetic Rhetoric in Hosea", *VT*, 29, 1979, pp. 300～308; *Cf.* G. W. Ahlström, "Oral and Written Transmission: Some Consideration," *HTR*, 59. 1966, pp.69～81. D. N. Freedman, "The Broken Construct Chain." *Bib*, 53, 1972; pp.534～36.
52. W. Rudolph, *KAT*, 1966.
53. Wolff, pp.137f.
54. Andersen and Freedman, pp.486ff., 作者有非常詳盡的分析。
55. D. Hillers, *Covenant: The History of a Biblical Idea*, Baltimore,1969, p.53. Quoted by Andersen and Freedman, p.491.
56. 有關以色列人立王和登基的情況，參C. R. North, "The OT Estimate of the Monarchy," *AJSL*, XLVIII, 1931, pp.1～19; A. R. Johnson, "The Role of the King in the Jerusalem Cultus," *The Labyrinth: Further Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World*, S. H. Hooke, ed.,1935, pp.71～111. S. Mowinckel, *He That Cometh*, 1954, pp. 21～95; G. von Rad, *OT Theology*,

1965, vol. 1. pp.40f. 319ff.

57. 希伯來君王並不是神這問題，可參S. Szikszai, "King", in *IDB*, vol.Ⅲ. pp.11－17, esp. 7e.

58. See An and Amaladass, "Quest for the Experience of Wholeness and God——Equivalents in Hinduism", unpublished thesis, read in the Seventh International Conference on "God: The Contemporary Discussion" May 1－7,1990, Italy.

59. 亦有人認爲經文顯出撒瑪利亞確是立有牛犢的：See H.-J. Kraus, *Worship in Israel*, 1966, p.152; quoted by Mays, p.118. *Cf.* R. Gnuse, "Calf, Cult and King: The Unity of Hosea 8:1－13," *BZ* 26, 1982, pp.83－92.

60. Wolff, p.140

61. See Harper, p.315, and fn. s.

62. See M. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, *VT* Sup 2, Leiden, 1955.

63. ANEP, pp.163ff. 177ff.

64. von Rad, *Old Testament Theology*, vol. Ⅰ. *Op. cit.*, pp.58. 213f.

65. W. F. Albright, From the Stone Age *to Christianity*, *op. cit.*, p.298ff.

66. Andersen and Freedman, p.496－499, 但留意第11九七頁：Wolff, p.154; 但Stuart, p.133不同意此看法，他認爲這兩句只是反映出申11二十八38的咒詛。

67. Andersen and Freedman, p.497.

68. See *The New Encyclopaedia Britannica*, Chicago, 1988, p.639.

69. Andersen and Freedman, p.508.

70. *Ibid*; p.509.

71. See A. Green, *The Role of Human Sacrifice in The Ancient Near East*, American School of Oriental Research Dissertation Series 1, Missoula, Mont.1975.

72. 有關平安祭的獻法及神學意義，參G. von Rod, *OT. Theology* vol.Ⅰ, *op. cit.*, p.261.

73. See Wolff, pp.146f. 他認爲14a是何西阿的，14b是後人加上去：Andersen and Freedman, pp.511f.

74. 有關以色列的建築、防禦工事，及戰爭，參Phillip King, *Amos, Hosea, Micah*——*An Archaeological Commentary*, *op. cit.*, pp.61－87.

75. Mays, p.125.

76. Wolff, p.153.

77. 在撒瑪利亞城有一個大的禾場（王上11二十11 10）。

78. J. Lindblom, p.143, quoted by Wolff, p.152.

79. See P. Humbert, *Opuscules d'un Hebraïsant*, Neuchatel, 1958, pp.111－145; F. Zayadine and H.D. Thompson, "The Ammonite Inscription from Tell Siran", *Berytus* 22, 1973, pp.115－140; both quoted by Andersen and Freedman, p.522.

80. 參R. G. Boling, *The Book of Judges* AB, New York, 1975, p.294.

81. Mays, p.126.
82. 參書11十11 19··von Rad, *OT Theology*, vol. Ⅰ, *op. cit.*, pp.299f.
83. See R. de Vaux, *Les Institutions de* l' *Ancient Testament* Ⅱ, Paris,1967, pp.291～302; quoted by Andersen and Freedman, p.526.
84. See J. H. Gaster, "Sacrifice and Offering, OT," *IDB*, vol.v4,pp.147～159.
85. 參楊牧谷·《復和神學與教會更新》·上引·頁433～444·有關古代近東之習俗。可參C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, Ⅱ,——Text in Transliteration,1947, p.149. 有關希臘的·參M. Alexious, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge, 1974, pp.4～23.
86. See Andersen and Freedman, pp.526f.
87. See M. E. Pope, *Song of Songs*, *AB*, New York, 1977, pp.210～229.
88. Andersen and Freedman, p.527, 又再一次說這裏可能是暗示以兒女經火·作爲偶像的食物··但如前言·如此恐怖的事件·何西阿不會用暗示之法來表達。
89. 重要的金字塔包括(a)Abusir,第五王朝··(b)Dahshur,第三和十11王朝··(c)Gizeh,第四王朝··爲著名之三金字塔所在地··(d)Sakkarah,三·五·六王朝之所在地。見T. O. Lambdin, "Memphis", *IDB* Ⅲ, pp.346f.
90. See Andersen and Freedman, p.531.
91. Wolff, p.156

92. Mays, p.130
93. R. Dobbie,"The Text of Hosea 9, 8" *VT* 5, 1955, pp.199～203 列出很多種可能的解釋·都是要在經文本身下手腳改動。
94. 這裏用的「家中」·其實就是指整個以色列國。
95. Andersen and Freedman, p.19, 但《現中》·《呂譯》與和合本相近·「他們的榮耀必如鳥飛去」·Mays, 132 亦如此··但意義是沒有大分別。
96. 如Wolff, p.166.
97. 如Mays, p.134.
98. Wolff, p.160, fn. f.
99. 七十士譯本是作eis thēran parestēsan tá tekna autōn。
100 如唐佑之指出(頁195)·和合本譯作「如」推羅·是把希伯來文的前置詞(l)意譯·直譯應是「向」或「爲」推羅·這樣更叫人摸不著頭腦。把「給符獵」(lsyd)讀成「向推羅」(lswr)是可能的·因yd跟wr在希伯來的手抄本是相當近似的。
101 七十士譯本根據的希伯來文可能是"l^{e}ṣayīd šātū bānāyw", See Mays, 131.
102 有關吉甲的考古資料·J. Muilenburg, "The Site of Ancient Gilgal." *BASOR* 140, 1955, pp.11～27.
103 Mays, p.136.
104 See N. Lohfink, "Hate and Love in Osee 9:15 " *CBQ* 25, 1963, p.417.

105 Auberon Herbert, in *Time*, 1881, 29 Sept., 316; quoted in *Oxford English Dictionary*, Oxford, 1971, vol. Ⅶ.

106 D. Kidner, *The Message of Hosea*, *op. cit.*, p.74.

107 有關民主女神號至終取消計畫的情況，可參黃碧紅的「支援民主船壯志未酬」27，《當代》，一九九〇年六月一日，頁14。

108 W. Bruggemann, *Tradition for Crisis*, *op. cit.*, pp.9～12, 26～54.

109 Brueggemann, p.137.

110 楊牧谷，《復和神學與教會更新》，上引，頁479～547。

何細臣時代（上）

何西阿書最後四章是屬於先知在以色列工作最後一段的日子，他以沈重又焦灼的心描述國家敗亡前每下愈況的情形（十1～十一1），包括：

1. 遍地崇邪　十1～8
2. 罪惡滿盈　十9～15
3. 不能捨棄　十一1～11

然後帶著無比的傷感和信心，以回顧和前瞻（十一12～十四8）來總結全書：

1. 沒有明天的以法蓮　十一12～十二14
2. 沒有希望的以色列　十三1～16
3. 愛的回歸　十四1～8

最後是以「智慧的訓誨」來作結論（十四9）。

歷史背景

整體來說，這一段講章的時代背景是撒瑪利亞亡於亞述之前的幾年時間。耶和華的「妻子」已經全然腐爛，要被扔於曠野。與何西阿同在這時期作先知的阿摩司完全看不到以色列有任何盼望可言；或說，以色列就如一筐夏天熟至腐爛的生果（摩八1～3），她的希望就是完全被棄，也許可以釋放果子裏面的種籽，重新再發苗長芽（摩五2，七7～9，九1～4、8

a）。何西阿則繼續用立約的言語來描寫以色列違約帶來的咒詛（十4～8，十一5～7，十二14，十三8、14）；但何西阿曾以他不捨的愛情挽回他的妻子歌篾，他好像比阿摩司更能體會罪惡沒有終極的力量，只有愛才是終極的（十一8～11，十四1～7；另參二14～23）。但愛的重建之前，必有罪帶來的刑罰，這是無法逃避的了。

屈服於亞述來求生的，早在米拿現時代（七四五～七三八）便如此（王下十五19及下）1；此舉引起國內愛國主義者激烈的反對；米拿現只好讓位給他的兒子比加轄（七三八～七三七）。他在位不久，就給比加殺了；比加成了反亞述的領袖，引發出與亞蘭（敍利亞）聯手，攻打不肯參與反亞述的大同盟。到亞述應猶大之邀南下，何細亞就抓緊這個機會，抗內聯外，篡位爲王。此時以色列的國運已盡，北面大片土地給亞述取去，剩下的又遭受天災的蹂躪，就是要繳重稅（八7～10），朝中權力鬥爭仍然持續（十二1），社會的秩序與法紀又蕩然無存，加上異教種種淫邪風氣已使以色列國原本的特色喪失殆盡，與異邦無疑（何四11～14，七8～10；另參賽二十八1～4），她內部已腐敗得就是外邦人看見也要吃驚的（王下十五16；摩一13）。

如上所言，何細亞作王時，領土已少得可憐，大約只等於昔日以法蓮及瑪拿西西部的土地；他臣服於亞述的原因之一，正是希望能保有這塊土地不再被剝奪2；因此到他覺得情勢不再那麼危急，就籌謀掙脫亞述的箝制。也眞是合該何細亞倒霉，提革拉毗列色在七二七年駕崩，由他的兒子撒縵以色五世（Shalmaneser V, 727～722）繼位，何細亞以爲良機不可坐失，再度與埃及聯盟，停止進貢亞述，爲自己掘下墳墓。

這時的埃及正是自顧不暇，她已分裂成好幾個彼此相爭的獨立省分，何細亞接觸的埃及法老名叫「梭」，是二十四王朝最弱的一個君王3，他又豈能幫助以色列？撒縵以色出兵攻打以色列，先知何西阿爲以色列王出使埃及，代爲求情，結果給撒縵以色逮捕，下在監裏。撒縵以色五世取得以色列全部的土地，只留下京城撒瑪利亞。撒縵以色五世在七二二年駕崩，由撒珥根三世（Sargon Ⅲ, 722～705）繼位，他在七二二或七二一年的夏天再攻以色列，撒瑪利亞終於淪陷了4，把二萬七千二百九十個以色列人擄到米索不達米亞的北部，以色列也就從地圖上給人抹掉了。

A 每下愈況的情形（十1～十一11）

1. 遍地崇邪（十1～8）

十1 以色列是茂盛的葡萄樹，
結果繁多，
果子越多，
就越增添祭壇，

地土越肥美，
　就越造美麗的柱像。
2 他們心懷二意，
　現今要定為有罪；
耶和華必拆毀他們的祭壇，
　毀壞他們的柱像。
3 他們必說：
　我們沒有王，
因為我們不敬畏耶和華，
　王能為我們作甚麼呢？
4 他們為立約說謊言，
　起假誓，
因此，災罰如苦菜
　滋生在田間的犁溝中。
5 撒瑪利亞的居民，
　必因伯亞文的牛犢驚恐，
崇拜牛犢的民，

和喜愛牛犢的祭司，
都必因榮耀離開他，
　為他悲哀。
6 人必將牛犢帶到亞述，
　當作禮物獻給耶雷布王。
以法蓮必蒙羞，
　以色列必因自己的計謀慚愧。
7 至於撒瑪利亞，
他的王必滅沒，
如水面的沫子一樣。
8 伯亞文的邱壇，
就是以色列取罪的地方，
　必被毀滅，
荊棘和蒺藜必長在他們的祭壇上，
他們必對大山說，
　遮蓋我們，
對小山說，

倒在我們身上。

本段有兩明顯的特徵：不再用「以法蓮」，改用「以色列」；全部用第三人稱來代表以色列，表示不再直接對他們說話，耶和華亦不以第一人稱發言，而是借何西阿的口述說罪與罰的關係。

罪與罰構成本段一個極具邏輯性的分段：

1～2a　以色列不斷增加祭祀的罪

2b～3　罪罰：毀其祭壇，滅其君王

4～5a　王室與宗教的罪

5b～6a　罪罰：放逐

6b　以色列的叛逆

7～8　罪罰：毀滅、荒涼、死亡

寫夫認爲何西阿本段是對一班同受迫害的祭司論說以色列之前景[5]，因此耶和華並不是用第一人稱發言，而以色列則以第三人稱代表。

從體裁上說，本段用得最多的是同義平行體；但除了1～2、8b之外，其餘的在韻律上不是頂對稱的；3～8a用的近於散文體多於平行詩體（只見於2b、4b、6b、8b），有時句子是頗長的，特別是8節。

從內容看，何西阿把以色列歷史中使他跌倒的陷阱一一提出來；祭壇、柱像、君王、京城、偶像、高處，它們均要被神除掉，直到以色列赤裸裸地站在耶和華的面前，面對祂的憤怒和審判（8b），爲日後的悔改新生鋪路（十一8～11）。

經文研究：

1～2　本二節是從歷史的角度指出以色列的一個悲劇：以色列愈是茂盛，就愈是犯罪；他的成功是一條開向墮落之門。作者使用「以色列」，不再用「以法蓮」，因爲他要追述的，是整個以色列進入迦南的歷史。他們原是耶和華在曠野驚遇的葡萄（九10），耶和華把他們栽於迦南美地（參耶二21；賽五1～7），他們卻因結果繁多而增添祭壇，又造華美的柱像。按何西阿的神學，豐收是耶和華的恩賜（二8及下）；按以色列流行的神學，豐收是巴力的恩賜，這是本二節重要的思想背景。

1節指出三件事：(1)以色列是一棵茂盛的（bqq）葡萄樹，沒有明指出，但是字裏行間讀得出的是，耶和華是栽植他的（參何二8；耶二21；賽五1～7）；(2)他結果繁多；本句也可作「爲祂結果繁多」。以色列若是葡萄樹，葡萄樹不是爲自己（以色列）結果，而是爲它的主人結果；(3)他卻因果子茂盛而增添祭壇和柱像，歸功於巴力了。

值得注意的是，耶和華就是在這樣的時候，仍然認爲以色列是上等的葡萄樹。可惜的是耶和華愈按祂的應許厚賜百物，以色列人愈漠視祂；耶和華愈使他們的地土肥美（ㄘ），他們對巴力就愈慷慨，充分反映出巴力神學已完全俘擄以色列人的心。

2a在和合本譯作「他們心懷二意」（hlq）是可以商榷的。純從字典意義，這個翻譯沒有問題，因爲hlq確是有「分配」的意思（如分配財產或土地），就好像以色列人不專一敬拜神，乃一心二用，既敬拜神，又供奉巴力，故有「心懷二意」的意思。但hlq亦可解作油滑、詭詐、虛假的意思。後一個意思似乎與何西阿對以色列人的評價較接近，與上下文的意義脈絡亦較配合[6]。以色列人不再像以利亞在迦密山指控的「心持兩意」（王上十八21），他們已立定心意跟隨巴力，這是爲什麼他們爲巴力廣建祭壇和柱像，也是爲什麼耶和華要定他們有罪，又要「拆毀他們的祭壇，毀壞他們的柱像」（2b）；故2a譯作：「他們心懷詭詐」（《現中》）似較合適。

「拆毀他們的祭壇，毀壞他們的柱像」，是何西阿宣佈刑罰的一種公式（八13b，九9b）；在這裏，他是爲1a的描述作結論；《現今》更表明這個刑罰是即臨的，不再延遲了。事實上亞述已是整軍待發，只可惜以色列仍然懵然不知。

3 表面看來，何西阿好像是突然插入一個新話題，由宗教突然轉到政治，論到君王的罪，熟悉何西阿思想的卻知道並非如此。何西阿一直看立王是以色列的首罪（三4，七3~7，八4、10，十7、15，十三10及下），不單只因爲選擇人治放棄神治是他不能接受，以色列諸王均是「行耶和華眼中看爲惡的事」居多，國內許多崇邪縱淫之事，不少是由王室引起，如接受亞述的統治，就要接受亞述淫邪的宗教，他就更是下筆沈重地斥責君王的罪惡了。

在本節，何西阿極可能是引用民間一句流傳甚廣的話指出王的無用：「我們沒有王，因爲

我們不敬畏耶和華，王能爲我們做甚麼呢？」自從何細亞殺了比加登基，以色列要向亞述繳納重稅，「他們因君王和首領所加的重擔，日漸衰微」（八10b），人民的不滿是可以想像的。尤有進者，重稅是繳納了，國家的安全卻不只沒有改善，還日比一日更加危峻，因此希伯來文聖經在本節一開頭，是有「看哪，現在」（hinneh-'attâ）一詞，以示緊迫的現況。可惜因著他們「不敬畏耶和華」，成了一個沒有王也沒有神的民族！他們本有耶和華管理他們，這種安排不能滿足他們的要求，要像列國一樣有王治理他們，經過二百年（九二二~七三二）十五個王的實驗，以色列人終於回到耶和華不爲他們立王的原因：「王能爲我們做甚麼呢？」

「看哪，現在我們沒有王」，一方面固然可以表示以色列人拒絕何細亞，正如何細亞拒絕了比加，另一方面亦可看出何細亞之後，他們就不會再另立新王了；按後者解釋，就是把動詞「沒有」（'ên）當作將來式來讀[7]。安德生與傅瑞曼還有一個頗新的讀法[8]，他把3a譯作「我們並不承認（神爲）君王」，意指他們拒絕了耶和華作他們的王；這種讀法雖然在全句的意義頗連貫，使第二句成了不接納耶和華爲王的理由：「因爲我們不敬畏耶和華」，而第三句則是以色列人不屑以耶和華爲王：「王能爲我們做什麼呢？」但這種讀法一定要有證據支持第一句加上「神爲」君王是可行，這正是本句找不到的。他們這種解釋，在註釋書及聖經譯本也沒有跟隨者；且與7a論撒瑪利亞王滅沒不合。

我們跟隨和合本的翻譯，把本節看成是以色列人哀嘆沒有君王來讀，且是耶和華的刑罰使他們頭腦清醒起來，是一種懊悔的語句，也許帶有悔改的味道（參撒上第八章）。

4 4～5a是論王室與宗教的罪。昔日新王登基，他要與民立約（撒下三21），保證按照耶和華的心意，秉公行義（mišpāt）[9]，同時這個約也是在「耶和華面前」與民衆立的（撒下五3）；但現在以色列王心中早沒有了耶和華的地位，自然就更沒有以色列人的地位，他們的立約就是一片謊言。和合本標明「謊」字是沒有的，他們立約，就像一般的話，既不視之爲對神負責，也就不會對人負責，他爲登基而立的約是毫無意義的。

王不守盟約，起假誓，其結果就悲慘了：「災罰如苦菜滋生在田間的犁溝中」。犁溝是古代耕種的灌溉系統，苦菜（或作毒草）若在其間滋生，必蔓延到每一處，那時田間長的就不是糧食，而是毒草，指王室之罪，禍及黎民。

何西阿的比喻既生動又貼切，作領袖的行止失常，剛愎自用，以一己的喜惡代替虛心求問上帝，他治下的黎民就苦不堪言，米拿現的時代是如此，何細亞的時代是如此，二十世紀末的中南海諸老，更叫我們深切明白是如此。現代人實在太快下判斷，認爲神治政體是古代初民才會有的政體，現代人都是成長過來的一代；也許現代政體要實行神治並不容易，然而反過來說，我們是不是也有權問一下，誰有這種睿見和智慧可以決定億萬生靈的順逆呢？是誰賦與他們這種權柄呢？當美國下令出兵越南，或中國決定介入韓戰，哪一個人應對千萬戰死沙場的生命負責？他又要怎樣負責？當他運用權柄簽下宣戰書，他運用的權力豈不帶有接近神一樣的權力？因爲他簽的不是一紙黑白的文件，是千萬將要血灑沙場的生命轉易書，我們要求可以簽署這樣文件的人敬畏神，要虛心求問耶和華，並且要向神負責，難道就太上古，太不切合現在的政治環境了嗎？

5 5與6節是再論以色列拜偶像之罪：以色列人把耶和華恨惡的放在祭壇的中央；一隻鋪上金葉的牛犢，一個使以色列從根子敗壞，在歷史上吃盡苦頭的偶像。我們有時會奇怪，怎麼以色列人笨成這副樣子？怎麼永遠不能從歷史學功課？人怎可能這樣冥頑不靈？我們也許不會眞的向偶像屈膝下拜，但回想叫我們墮落離開神的，又豈不是來來去去都是哪幾件事？我們內心不也是安放了稱爲情慾的牛犢？稱爲權力的牛犢，稱爲物慾的牛犢，這些又豈不是迦南宗教的牛犢所代表的？

「伯亞文的牛犢」，伯亞文就是何西阿所稱之伯特利，我們在四15已經解釋過；但爲什麼這裏說那地的人會因伯亞文的牛犢驚恐？問題出在和合本譯爲「驚恐」的ygr，它有一個意思是「異鄉人」，指偶像被放逐，驚恐可能是由此引伸而譯出來的。但這詞還有另一個解釋，是指「攪動」[10]，即崇拜牛犢的人情緒（或情慾）被攪動，故可譯作「興奮」。以色列人拜牛犢，不單是縱酒狂呼，忘情跳舞，又與牛犢親嘴（十三2），又與女人雜交，把ygr譯作「興奮」也是合適的。

5b卻是描述完全不同的景象了，因爲這時牛犢的「榮耀」（kbd）已經離開他們，拜牛犢的人和喜愛牛犢的祭司要爲牛犢悲哀，像國家的形象一樣（賽四十六1及下；耶四十八7，四十九3；但十一8），以色列的偶像難逃破落的命運（參賽十10及下）。到底甚麼是牛犢的榮耀呢？非常可能是指鋪在牛犢上的金葉，何細亞時代因爲要向亞述繳重稅，他們可能連牛犢

上的金葉都要刮下來「集資」進貢。住在撒瑪利亞和伯特利的居民，看見昔日金碧輝煌的牛犢，今日成爲斑駁剝落的泥牛，他們感受到亞述的威力，而眼前的牛犢又自身難保，它怎能保佑崇拜它的人呢（參賽四十一5及下，四十四9及下）？他們就爲牛犢「悲哀」（ʾbl）。ʾbl亦可作「舉哀」，這詞原是指初民遇上乾旱的打擊，他們爲「缺席的神」而舉哀，但現在他們是爲著一個剝落的、安全受到威脅的神而舉哀！何西阿的描寫眞是活靈活現。

6 時候將到，以色列人因拜牛犢而招致的羞辱敗亡將一一顯現，他要把牛犢帶到亞述作貢物，表示自己供奉的神明次於亞述；要像亞述人一樣，向亞述王俯首稱臣；他們要爲自己所作的蒙羞，要爲自己的偶像慚愧。

按希伯來文，6a的結構清楚地顯示與上一節是緊緊扣在一起的。它第一個詞是「他」（hûʾ，和合本譯作「人」），前面加上連接詞（gm-），這種把主體放在動詞之前的方式，是强調出主體的重要性，連接詞則顯示它是繼續前面討論的主題：人爲剝落之神而悲哀。這時以色列人不再在本土爲牛犢舉哀，因爲牛犢要裝在牛車，帶到亞述作貢物。「帶到」（ybl，用在hip'il）在這裏是被動式：「被帶到」[11]，一個偶像被人帶到異地，當作次等的、戰敗的神明，受得勝者的羞辱。

「耶雷布王」，在五13a我們已解釋過，是指「大王」，是亞述臣民對亞述王的尊稱，現在以色列人要稱亞述王爲自己的「大王」，亦表明他們的偶像已淪爲二等神。

6b，何西阿總結以色列的命運：他們要因自己的「計謀」（ʿṣh）蒙羞及慚愧。和合本

譯作「計謀」一詞有兩個讀法：(1)指用樹幹造的偶像，本處是用在雄性，雌性的形式用在耶六6（ʿṣâ，「樹木」）；因爲6a是論以色列的牛犢，下半節續論「偶像」似較通順[12]。(2)若按和合本的翻譯來解，ʿṣh是可以指「商議」、「計畫」，且是可以解作具背叛意味的陰謀（參申三十二28，「因爲以色列民毫無計謀，心中沒有聰明」）。這種讀法也與以色列的歷史吻合：他們先背叛提革拉毗列色已招重創，後來何細亞卻趁撒縵以色剛登基而與埃及聯盟，終招亡國之辱。我們若是按申三十二28的意思來讀ʿṣh，就不能按「無知」一義來解釋，乃是後一句：「心中沒有聰明」，沒有辨別形勢的能力，以致想出這樣窩囊的計畫來。

無論怎樣解釋，其結果是：榮耀去了亞述，羞辱臨到他們。

7 本節若按和合本翻譯的字面意思來讀，有一點突兀，爲什麼忽然提到撒瑪利亞的王呢？是指何細亞嗎？「滅沒」是什麼意思？最大的問題是「沫子」，它是指什麼來的？

和合本在7a的翻譯是完全沒有問題的，是直譯又忠實，問題只在解釋上。撒瑪利亞的王並不是指王室，仍然是指宗教上的牛犢，因爲何細亞（或他之前的先王）均沒有稱爲「撒瑪利亞的王」；而本節前後仍然在討論牛犢與邱壇的問題。以前我們說過，牛犢原是被塑造成神明的座位，就如王坐在他的寶座上一樣；但這個王啊，已經被帶到亞述作貢品。以色列人既拒絕耶和華作他們的王，要用別神代替祂，現在以色列的眞神離開他們，假神又被奪去，他們什麼都沒有了，只有羞辱和恐懼[13]。

和合本譯作「沫子」（qsp），其實是指「木碎」或如《現中》譯的「木片子」，即小塊

的木板，或樹枝子。暴風雨來臨，脆弱的樹枝或木片會被打掉，落在滔滔而流的水面上，立刻被沖走。從另一方面看，qsp多是譯作「神的震怒」[14]。撒瑪利亞的牛犢像狂風的木片，瞬間給大水沖走，無影無蹤。從廣義說，不單是撒瑪利亞的牛犢，它的君王，它的臣民，以至於這個城本身，也因著耶和華的震怒而被沖去，不再有了。這是應驗了五經論違約的咒詛（利二十六25、31、33；申二十八16、52、55、57；另參申三十二25），在公元前七二二年亦成就了。

8 何西阿以雷霆萬鈞之勢，寫出以色列的終局，包括伯特利的邱壇被毀滅，崇拜偶像的祭壇要長出荊棘和蒺藜，而偶像崇拜者要落在極度驚恐中。

8a譯作伯亞文的「邱壇」，其實是「高處」（bmt），是屬於迦南宗教的一個專有名詞。它是處於高地，上面不只有祭壇，也有石柱（mssbt），和樹蔭（'shrt）[15]。這裏是何西阿書第一次提到這樣的地方，按何四13，以色列人在「各山頂，各高岡」上向偶像燒香，不僅混淆了耶和華和巴力，也在祭祀中行淫，故本節說這些「高處」是以色列取罪的地方，耶和華要「毀滅」，就如他們在撒瑪利亞敬拜的牛犢要被「滅沒」一樣（7a）。按王上十四23的記載，不單止以色列國有這等敬拜偶像的高處，早於羅波安時期，猶大國亦佈滿這些爲耶和華憎惡之地，是招致咒詛及刑罰的。我們可把8a重譯如下：

「伯亞文的高處必被毀滅，這是以色列的罪。」

先知，再用詩歌常見的「蒺藜」、「荊棘」來比喻荒涼（例：賽三十二13；耶十二13）；當牛犢被擄，以色列人蒙羞之日，也是他們的祭壇荒涼之時，而這一切都是耶和華執行的審判；動詞的「長」（y'lh）是有其主體的，那就是：「祂必使荊棘和蒺藜長在他們的祭壇上」。

8b這是舊約論到末日由審判引起之驚恐的手法，屬於最淒厲的一種：「他們必對大山說，遮蓋我們；對小山說，倒在我們身上」。耶和華對崇邪的以色列人施行的審判是澈底的，他們沒有祭壇、柱像、高處；沒有地土，沒有君王，也沒有神，可作他們的蔭庇，是完全赤裸地暴露在神的震怒之下，就只好求大山小山倒在他們身上，好躲避耶和華的憤怒。

以賽亞曾說：「你當進入巖穴，藏在土中，躲避耶和華的驚嚇，和祂威嚴的榮光」（賽二10；另參21）。

耶穌論到末日的審判：「那時人要向大山說，倒在我們身上；向小山說，遮蓋我們」（路二十三30）。

到了啓示錄，約翰亦引用同樣的說法來描寫各階層的人是怎樣躲避羔羊的憤怒：「地上的君王、臣宰、將軍、富戶、壯士，和一切爲奴的、自主的，都藏在山洞和巖石穴裏，向山和巖石說，倒在我們身上吧！把我們藏起來，躲避坐寶座者的面目和羔羊的忿怒」（啓六15～16）。這是一個怎樣的日子呢？使徒約翰說得坦白又叫人害怕：「在那些日子，人要求死，決不得死；願意死，死卻遠避他們」（啓九6）。人要逃避耶和華的救恩，他卻不能逃避耶和華的審判，這審判太可怕了，人寧願求死來躲避，死亡卻遠離他們了！

2. 罪惡滿盈（十9～15）

十9 以色列阿，你從基比亞的日子以來，
時常犯罪。
你們的先人曾站在那裏，
現今住基比亞的人，
以為攻擊罪孽之輩的戰事臨不到自己。
10 我必隨意懲罰他們，
他們為兩樣的罪所纏，
列邦的民必聚集攻擊他們。
11 以法蓮是馴良的母牛犢，
喜愛踹穀，
我卻將軛加在他肥美的頸項上，
我要使以法蓮拉套（或作被騎）；
猶大必耕田，
雅各必耙地。
12 你們要為自己栽種公義，

就能收割慈愛；
現今正是尋求耶和華的時候，
你們要開墾荒地，
等祂臨到，
使公義如雨降在你們身上。
13 你們耕種的是奸惡，
收割的是罪孽，
吃的是謊話的果子。
因你倚靠自己的行為，
仰賴勇士眾多。
14 所以在這民中必有鬧嚷之聲，
你一切的保障必被拆毀，
就如沙勒曼在爭戰的日子拆毀伯亞比勒，
將其中的母子一同摔死。
15 因他們的大惡，
伯特利必使你們遭遇如此。
到了黎明，

以色列的王必全然滅絕。

本段是相當清楚地自成一單元。十8是個結語，而自第9節起，則是論遍地招禍的罪惡。再者，九10，十1，十9，十一1，這四個單元的開頭，都是以回顧歷史作引子的，且是用「以色列」作名，非「以法蓮」，形式上相當整齊；前面以此形式作首者有五1、9，八3，九1等等，它們的內容均與「戰爭」有關。

本單元的以色列仍是以第二人稱出現，有時是用在單數（9a、13b、14），有時則是複數（12、13a、15）。本段採用很多農村生活常見的事物作比喻：母牛犢、踹穀、軛、拉套、耕田、耙地、栽種、收割、開墾荒地、降雨等等；此外亦用上不少歷史事例作說明：基比亞、沙勒幔、伯亞比勒，和伯特利，使全段具有十分濃厚的時空因素。

從體裁方面看，只有11b、14a是詩體，其他都是散文體；不過本段有好些經文問題（參下），有時不容易確知某些句子是起迄何處的[16]，特別是希伯來詩句，它的長短不一，有時不容易分辨某句是屬於詩體或是散文；基本上說，第十章頗多這樣長短句不一的例子，11b是一短句，但其他長句如9b、14b，似乎亦可以把它分成兩小句。

增加本段釋經困難者，是何西阿引用的專有名詞不容易確定其所指，就如14節的沙勒幔（似是人名），和伯亞比勒（似是地名）；再如「基比亞的日子」，我們只能從士師記得知它是由強姦利未人之侍妾而引起便雅憫支派幾乎被剿滅的悲劇（見士十九～二十一章）。但何西阿是從哪一角度來引用這歷史悲劇呢？是姦淫？兇殺？兄弟內鬨？或南北國內戰？

本段可分作下面幾個小單元：

9～10	宣佈戰爭是罪罰
11～14a	以色列的罪證
14b～15	戰爭是刑罰崇邪的宗教及君王

戰爭是本段的主題，但因爲它們均是以將來式來宣佈（9、10、14、15），故本段應是發生在提革拉毗列色二世在七二三年之戰，與撒縵以色五世在七二二年之戰的中間，那時何細亞仍然在位，而伯特利仍爲以色列宗教的中心，以色列背道之事只有變本加厲（參9、10、13、15），國內的兵力似乎仍未被削弱，國防工事好像仍然有效（13、14a），造成民間一股假希望的心情，這種情勢可能是導致以色列王往埃及求盟的原因，至終招來亡國的命運，同時亦應驗了先知在本段的預言。

經文研究：

十9 何西阿仍然引用基比亞事件來引出對以色列的控罪（9）與判罪（10）。神的宣判開始的時候是直接以第二人稱對以色列發言：「以色列阿，你……」，跟著就轉到第三人稱複數：「他們……」，作者好像是面對著以色列的政要來說這段話[17]，因此開始以他們代表整個以色列國，跟著就把以色列人的前途當作論述的對象，故有這種身分的轉移。

對他們說什麼呢？基比亞的日子！這是深深烙在他們國民意識之疤痕的事件，一個因著邪

淫而幾乎叫便雅憫全族被剷除的悲劇。但看哪，他們好像忘記了這個慘痛的歷史教訓，現在又陷在同樣的罪惡；而且「罪孽之輩」還以爲基比亞的刑罰不會臨到他們。

基比亞事件在本書提到四次（五8，九9，十9兩次），它的內容已在九9述及，但何西阿在這裏是就哪一方面來引用這事件呢？我們知道基比亞事件有兩個因素是相當突出的：(1)可怕的淫行；(2)殘酷的屠殺；以何西阿對淫行的痛責，和當時整個社會被淫亂敗壞的實況，何西阿很可能是贊成以戰爭來剷除淫亂的敗俗的，這個了解符合本段的主題：戰爭。

但留意何西阿怎樣在本節論基比亞事件。他先說以色列人自基比亞的日子以來，就不斷犯罪；再者，他把昔日基比亞的歷史接駁入現今的狀況：昔日的基比亞人正是今日的以色列人（9b）。美爾說得好：「歷史是重要的，因爲它爲我們提供一個表記來解釋及評價現在」[18]，這正是近人常說「忘記歷史的人必然重蹈覆轍」的意思了。

掃羅爲王雖然與基比亞有關（參撒上十26及下），何西阿又是力反王朝的人，但本節不大可能以基比亞來比喻王朝的可憎，一方面掃羅作王與吉甲的關係大於與基比亞的關係[19]，這一點他在九15已提及；再者，本節及第10節的判刑是以以色列人爲對象，且是指他們不斷地重複犯罪（「時常犯罪」，9a），不像是指立王一事。

何西阿描寫以色列人怎樣犯著基比亞的罪，其方式是值得注意的：首先，他以呼喚格（vocative）來喚起聽者的注意：「以色列阿！」，我下面要論說的正是你們。再者，9a的動詞「犯罪」（ḥṭ'）是過去式，是指到昔日的事件，但9b的動詞「臨到」（tśg）是將來

式，作者是把一件過去的事引入現在，並且預言昔日基比亞的戰爭同樣要臨到今日的以色列人。最後，和合本譯作「你們的先人曾站在那裏」是比較費解的，它的意思其實是：「以色列人仍然停留（'md）在那裏」[20]，表明以色列人並沒有改過，'md是指「堅持著同樣的態度」，「死不悔改」（參耶四十八11；利十三5、37；但十17；詩十九9），與何西阿一直呼喚以色列人「回轉」是剛好相反的。但本段的教訓豈不是：可以回轉的時候不回轉，到刑罰臨到之時，才欲回頭，卻無路了。

10 雖然本節有些含意不清的地方，它的總體意思還是相當明顯的：神要興起列邦來懲罰以色列人，爲的是解開歷來捆鎖以色列人的罪孽。

「我必隨意」（b'wwt）是個相當不易翻譯的詞語，問題出在怎樣界定它的字根。若按馬索烈抄本的傳統，它應是從'awwâ一名詞來的，解作「意念」、「慾望」，或「喜好」，這是和合本翻譯的所本；就算是按馬索烈抄本來譯吧，譯作「我必按我的意念」，總好過「我必隨意」，因後者有「任意」的意思，而這是b'wwt所沒有的意思。

若按七十士譯本，它是譯作elthon，所本之希伯來文是b'tt，字根是'ty，指「來」，全句就讀作「我必來懲罰他們」（呂譯），意義通順又與下面一節相連。在這一節，耶和華是萬國的元帥，祂要召聚列國來懲罰以色列（10b），目的是什麼呢？這又是下面一句譯意不清的句子所要表達的：「他們爲兩樣的罪所纏」。

若按和合本的譯法，我們一定會問：「他們是爲哪兩樣罪所纏？」雖然'yntm是可以譯作

「兩罪」，它亦可作「雙重的罪」（呂譯），而何西阿有時是以罪（ṣîn，大寫）當作偶像解的（8），另一偶像是「羞恥」（6）。若是更直接地解，這「雙重的罪」可以是指基比亞昔日的和今日的罪，「兩個罪」都是發生在基比亞，相同的人「他們仍站在那裏（9b第一句再譯）」，先後犯著相同的罪，就像兩個影像重疊在一起，這裏是兩個罪重疊在一起，是罪上加罪，故譯爲「雙重的罪」較貼切。這些罪正是歷代以來纏累著以色列人的，耶和華要聚集列國來懲罰他們，爲的是斬斷這條罪惡的鎖鍊。這也符合何西阿書對罪罰的一貫思想：它不是報復性，而是重建的；使他們離罪歸神。

故何西阿要說的是：耶和華要來，召聚列國懲罰以色列，目的是叫以色列人脫離自基比亞以來一直纏繞他們的罪。

11 本節再用「以法蓮」，表示作者是從昔日基比亞的日子回到現在；而希伯來文一開頭是有一個連接詞的（和合本沒譯出來），指出本節所論者是接續上面的主題：耶和華除去纏累以色列的罪，目的是使她成爲可以事奉之民，故曰：「以法蓮是馴良的母牛犢，喜愛踹穀；我卻將軛加在他肥美的頸項上，我要使以法蓮拉套；猶大必耕田，雅各必耙地」。

由11～13a，作者連用多個農耕的比喻，好些用法是叫現代讀者不明所以的，因爲我們並不熟悉昔日農民作工的情形。

「以法蓮是馴良的母牛犢」。「馴良」是指受過訓練的，可以服役的；若參照十一1：「以色列年幼的時候我愛他，就從埃及召出我的兒子來」，這裏用的「馴良」當指以色列初期

的情況，是耶和華在曠野驚遇的葡萄和無花果（九10），其中有「幼年的恩愛，婚姻的愛情」（耶二2）；但可惜啊，現在以色列人不再是「馴良的母牛犢」，而是「倔强的母牛」（四16），是「獨行的野驢」（八9），不僅不能服役，還自招滅亡！

「喜愛踹穀」比較難解，沒有動物喜歡被人强制工作的，特別是負軛踹穀。但這正是本節的精義所在！一隻野牛是只喜歡四處遊蕩，不愛負軛；受過訓練的牛知道牠的工作和養生之糧是分不開的，牠的養生之糧就在穀場，不是逐水草而求生存，牠要吃穀就必須順服於主人的駕御，牠踹穀之餘亦可以吃穀，因爲主人不會把牠的嘴籠住（申二十五4），牠已把踹穀和吃穀等同起來，故何西阿說昔日的以色列人猶如馴良的母牛犢，喜愛踹穀。讀者不必把現代「動物權利」一類觀念讀進這節聖經，說主人若不把牛馴化，牠在野地仍能生存；現實是，今天我們要是把家牛放生，牠是必死無疑的。牛怎樣被人選上，加以訓練，以色列亦怎樣被耶和華選上，效力於祂；家牛若以爲在主人之外有自由豐美的水草，因而離開主人，到外面闖世界，其結果就正如以色列以爲他的好處是在耶和華之外，是在巴力，他也必定自招滅亡；這是本節的要義所在。

「我卻要將軛加在他肥美的頸項上」，和合本是按馬索烈抄本來譯，意義不明；它直譯是：「而我，我在他美好的頸項上面經過」，讀不出意思來。關鍵在「肥美的頸項上」一語，「肥美」原意只是「好」（ṭûb），「上」（ʿal）很可能是「軛」（ʿôl）之誤ʿl，故ʿal-ṭûb就是「美好的軛」，指合適的，負起來是舒服的，不會弄傷頸項的軛；全句再譯就成了「我要將

美好的軛加在他的頸項」，讀起來就通順明白[22]。

「我要使以法蓮拉套」，「拉套」（'rkyb 'prym）就是套上軛的意思，它既上接前句「美好的軛」，亦下連下兩句負軛的目的：「猶大必耕田，雅各必耙地」。rkb既有配上軛，亦有策騎之意，故和合本小字有「或作被騎」，均是指配上軛來工作。

這裏不僅提到以法蓮和雅各[23]（二者均指以色列），亦說到猶大，即是整個以色列和猶大國，他們均是耶和華揀選作祂僕人的，他們必須樂於負軛，爲祂工作。

以色列人不能再任性而行，不能再作倔强的母牛，獨行的野驢，毫無用處；經過管教訓練[24]，他們要負耶和華的軛，作祂的僕役。

12 轉入本節，作者利用第二人稱複數的「你們」來向聽者說話，用的詞式雖屬命令式「你們要……」，但語氣是勸諭、鼓勵、引導，多於强制式的命令，它剖白耶和華帶領以色列人進入迦南美地的目的，解釋神爲什麼要訓練他們，給他們加上軛，目的是要他們「爲自己栽種公義，就能收割慈愛」。12b用第三人稱單數來寫耶和華，爲的是與上一句「現在正是尋求耶和華的時候」配合，這樣祂就可以「使公義如雨降在你們身上」。全節叫人想起十一章4節的名句：「我用慈繩愛索牽引他們，我待他們如人放鬆牛的兩腮夾板，把糧食放在他們面前」（另參十二6，十四1及下）。

本節用的比喻仍然是從農耕生活取來的：栽種、收割、開墾荒地等等，但其內容全是與耶和華跟以色列人的立約有關，用的是立約言語：公義、慈愛、尋求耶和華。農耕比喻加上立約言語，正指出耶和華揀選及訓練以色列人，又賜迦南美地給他們，目的不僅是享受流奶與蜜，五穀豐收這種農業興盛的生活，他們是爲更高的目標而被召，就是要過忠於盟約的生活，堅守公義與慈愛的立約原則，這樣就能成就神揀選他們的目的。此叫人想起耶穌在登山寶訓的話：「你們要先求祂的國，和祂的義，這些東西都要加給你們了」（太六33）。

盟約的生活是一種各種事物與關係都是按著合宜的優先次序來安排的生活，因此也是一種按著合宜的關係來生活的態度，各按其位，各行其宜，那麼一切美好的果子都會跟著而來。這是解釋本節的關鍵，以色列人在迦南生活之所以失敗，全是因爲他們本末倒置，尋求果子，放棄本源，以非神代替神，結果爲自己收割死亡，與耶和華揀選他們，爲要使他們得生命的本意剛相反。

與立約相配的生活，本節提及三項：

(1)「爲自己栽種公義（tsdqh）」，直譯可作「爲自己本乎公義來栽種」，故有「按著正確合宜之法耕種，以致獲得好收成」的意思[25]。從立約的角度看，公義（sdq）是指一種與身分及關係互相配合的行爲，這種行爲可以是對神，也可以是對人。

(2)「收割慈愛（hesed）」，這也是本書兩個重要神學思想的其中之一（另一個見下面）。單從這兩句看，種公義好像是因，而收慈愛便成了果，但「收割」（qsr）的意思是「爲了……的原因」，就如英文for the sake of[26]。故這裏是勸諭以色列人要活在與盟約相符的範圍內，這個範圍就是慈愛。這種解釋與何西阿的慈愛神學相配合（參六4、6，十二7，

二21，四1）。

(3)要認識耶和華。窩夫認爲馬索烈抄本在這一節，不如七十士譯本所根據更舊的抄本好；按後者，它是與下一句「你們要開墾荒地（或作「你們要開墾處女地」）」相連，而作「開墾知識的未耕之地，並要尋求耶和華」[27]，這樣一來，耶和華就會使公義如雨降在你們身上。

本節充分把人要努力耕作、神會使雨降下的這種神人合作的美好關係描寫出來，這正是神揀選，神與之立約，神加以訓練，並且神寄予希望的原因。從人的角度看，它又豈不是人努力工作，持守是神子民的身分，並相信至終不會徒然的根據嗎？不錯，這一切都在神人之間的盟約內訂定清楚的，是屬於盟約的賜福語句，只要人守著，他的人生就會少了許多焦慮；只可惜人並不以盟約爲滿足，他跳了出來，去跟隨種種巴力，這正是下一節要指出的。

13 應該栽種公義，以色列人卻耕重奸惡（rš'）；應該收割慈愛，他們卻收割罪孽（'wlh），吃的是謊話（khš）的果子（13a），全部與12節的三項要求相反，實在叫人慨嘆；他們本應尋求和信賴耶和華，努力追求認識祂（12b），那裡曉得他們倚靠自己的行爲，仰賴勇士衆多（13b）；換句話說，凡是耶和華希望他們能獲得的，他們全部得不到，凡是耶和華希望他們避免的，他們全部碰上了，而且「收穫豐盈」！人叫神失望的尖銳描寫，只有以賽亞書一段幾堪比擬：「我指望結好葡萄，怎麼倒結了野葡萄呢？……祂指望的是公平，誰知倒有暴虐；指望的是公義，誰知倒有冤聲」（賽五4、7）。

下半節是以戰爭爲喻，指出以色列人不倚靠神，只倚靠自己的「行爲」，和勇士衆多。

「仰賴」（bṭḥ）用在單數，是指整體的以色列，不可倚靠自己的聰明，是希伯來人的智慧傳統（箴三5）；不要倚靠勢力，是先知的勸告（亞四6；另參賽二22，三十一1，三十六4）；現在以色列人正是不倚靠神，只仰賴「行爲」和「勇士」，以此獲得安全感。

「仰賴自己的行爲」是馬索烈抄本，問題是「行爲」（drk），這詞可譯作自己的行爲或道路、方法；七十士譯本則讀作rkb，是戰車[28]，似與下面一句「勇士」能對應。

我們若接受七十士譯本的讀法，古史倒給我們一些資料作解釋：在亞哈時代，以色列有戰車二千輛[29]，爲古代近東諸國之首，就是亞述王撒珥根五世攻陷撒瑪利亞（七二二年）時，亦能掠獲完整的戰車五十輛，併入自己的軍隊使用[30]，以色列不當的「仰賴」，是使他們敗亡的原因，我們自己的經驗亦清楚顯出，多少悲劇不也是由「信心誤置」引起的！

14、15 何西阿在這裏是以多個歷史事件來說明信心誤置的悲劇，14節開頭的「所以」正表明下面兩節是13節的結果。

以色列人仰賴戰車和勇士，結果招來强敵；强敵眞的來了，他們的作戰能力又如此不濟。「所以在這民中必有鬨嚷之聲，你一切的保障必被拆毀」（14a）。

「鬨嚷之聲」（šʾn）可以指敵軍戰馬嘶鳴，軍士吆喝，兵甲相碰之聲；亦可以指以色列人的戰爭吶喊，呼喚抗敵之聲（賽十三4，十七12；耶五十一55）。喧聲震天卻是於事無補，因爲他們「一切的保障必被拆毀」。這些「保障」（mbṣr），是指堡壘，亦即八14的堅固城，它們都要被「拆毀」（sd），這是何西阿一直警告的（參七13，九6，十2），像其他警

告一樣，他們置若罔聞，非堅固城變成廢墟，他們是不會明白的。

14b提及的「沙勒幔在爭戰的日子拆毀伯亞比勒」，必是當時衆人皆知的恐怖戰爭，只可惜我們沒有半點可靠的歷史可以參考。經學者作了幾個猜測，雖沒有明確定論，也可以列出作參考。

(1)有些人把沙勒幔（Shalman）改作沙龍（Shallum），即指沙龍殺了耶羅波安二世之兒子撒迦利亞而登基。這是以色列末期第一件血腥篡位的事；但按王下十五10的記載，那時沒有發生過戰爭，更不用說像何十14所描寫那樣慘烈之戰。

(2)有人認爲沙勒幔（Shalman）是撒幔以色一世（Shalmaneser I）的簡稱，正如佩（Pul）是提革拉毗列色（Tiglath—Pileser）的簡稱一樣[31]，或是指當時的摩押王沙勒幔（Salamanu）[32]。若是指前者，那就是八四一年撒幔以色一世攻打以色列之事，但我們對此戰爭的詳情不清楚，無助本節的了解。若是指後者，我們亦只從向提革拉毗列色進貢之名冊得知其名[33]，別的不詳。

其實就是發生戰役的伯亞比勒確實在哪裏，也不能斷定，有的認爲是在約但河東的北部，距離基列拉末西北十二哩，即現今之艾比（Irbid）；另些人認爲是以色列與摩押中間的地區，稱作亞比拉的就是（撒下二十14及下）。但因爲七十士譯本是按著馬索烈抄本來把此城音譯出來，我們相信伯亞比勒此地名是正確的。

就算我們無法知曉此戰役的時地及經過，它必是以慘酷血腥著名，叫人聞之喪膽。14b說

戰爭中有「將其中的母子一同摔死」，這種慘無人道的殺戮，在古代戰爭不是罕見的（參詩一三七9）；「摔死」或是把人從高處擲下，或是把婦孺的頭臚敲碎，或是把兒女拉到他母親面前殺死（賽十三16；王下二十五7），然後再殺其母，是屠城滅族的慘劇，這些都要發生在以色列人身上（參王下八12；賽十三16；詩一三七9）。

15節說同樣的屠殺要臨到以色列。本節的主動者爲耶和華是無可置疑的，祂要因著以色列人的大惡而執行慘烈的審判。

「伯特利必使你們遭遇如此」的翻譯讀起來費解。我們若按七十士譯本，此句是作：「我必照樣行在你身上，噢，以色列家啊！」何西阿憎恨伯特利，故必以伯亞文稱之[34]（四15，五8，十5，十二5）。若照馬索烈抄本，也可譯作「因他們的大惡，願祂使你們在伯特利遭此（大難）」。這個譯法是把伯特利看成以色列人遭報的地方，不是如和合本翻譯，好像伯特利成了揮軍攻城的大軍。

「到了黎明，以色列的王必然滅絕」，不似是「政治的陰謀與謀殺大多發生在黎明」[35]，雖有七6的例子。司徒爾特在一專文頗具說服力地指出，舊約先知是運用古代君王主戰的術語，加上「耶和華的日子」的概念，以「黎明」或「黎明之前」，或一日之內，就可定勝負，一方面是表示要得勝的決心，另一方面則表示勝利在望，不會纏打過久[36]；以色列的王也會在這樣短的時間內，必全然滅絕。

3. 不能捨棄（十一1～11）

十一 1 以色列年幼的時候我愛他，
就從埃及召出我的兒子來。
2 先知越發招呼他們，
他們越發走開；
向諸巴力獻祭，
給雕刻的偶像燒香。
3 我原教導以法蓮行走，
用膀臂抱著他們，
他們卻不知道是我醫治他們。
4 我用慈繩愛索牽引他們，
我待他們如人放鬆牛的兩腮夾板，
把糧食放在他們面前。
5 他們必不歸回埃及地，
亞述人卻要作他們的王，
因他們不肯歸向我。

6 刀劍必臨到他們的城邑，
毀壞門閂，把人吞滅，
都因他們隨從自己的計謀。
7 我的民偏要背道離開我，
眾先知雖然招呼他們歸向至上的主，
卻無人尊崇主。
8 以法蓮哪，我怎能捨棄你？
以色列阿，我怎能棄絕你？
我怎能使你如押瑪？
怎能使你如洗扁？
我回心轉意，
我的憐愛大大發動。
9 我必不發猛烈的怒氣，
也不再毀滅以法蓮，
因我是神，
並非世人，
是你們中間的聖者，

我必不在怒中臨到你們。

10 耶和華必如獅子吼叫
子民必跟隨祂，
祂一吼叫，
他們就從西方急速而來。
11 他們必如雀鳥從埃及急速而來，
又如鴿子從亞述地來到，
我必使他們住自己的房屋；
這是耶和華說的。

這是一幅耶和華與以色列人（神——人）愛之經歷的全景圖，從幼年領他們出埃及的時候說起（1），一直到有一天要把他們再度從埃及領他們歸回爲止（11）；性質是一個受傷戀者的申訴，近乎是獨白式的，沒有第九章那種加入的答辯，連先知在本節的角色也是十分隱蔽的（可能除了第10節外）。

耶和華的感情是以極擬人化的筆法描寫出來；祂愛以色列自年幼（1a），不斷招呼他們（2a），教導他們（3a），抱著他們（3b），用慈繩愛索牽引他們（4a）。但以色列人不知道（3b），不肯歸向（5b），偏要背道（7b）；本應被刀劍吞沒，耶和華卻不忍

捨棄，不能棄絕（8a），祂後悔（8b、9a），祂的憐愛大大發動（8b），應許要把餘民從埃及和亞述領回（11a），使他們安居原地（11b）。擬人法的筆調可能强烈得超過猶太人能接受的，9b加上一句同樣强烈的話：「因我是神，並非世人，是你們中間的聖者，我必不在怒中臨到你們」，它不僅平衡了1～7的擬人化描述，亦成了全章極重要的挽回點，使違約的以色列人不致滅絕，反透出得救的曙光。但這個轉捩點全是由受傷戀者單方面造成的，耶和華受的傷害沒有平反的一天，抑或祂的傷害已被祂的憐愛昇華了？成爲永恆的一個奧祕？

被控訴的是「以色列」，代名詞有時是單數（1、4b、5a、6a、8、9），有時是複數（2、3、4a、5b、6b、7、10、11），全按他們是以什麼身分出現而定，不是任意式的，讀到十一章，我們應習慣何西阿這種風格了。

從意義的發展來看，作者在短短十一節經文，以潑墨的簡潔有力筆法勾畫出耶和華與以色列人的關係，是舊約文學記述救恩歷史的精妙作品，論題由過去、現在，直延伸到不久的將來和末日的將來，每一個階段均顯出戀者耶和華那仍得勝的慈愛：溫柔中顯出剛强，絕望中閃耀盼望，是叫每一代信徒讀後受感不已的靈泉。它可以分成三個部分：

(1)過去（1～4）：神的呼喚與以色列民的背叛
(2)現在（5～7）：不斷的犯罪與即臨的刑罰
(3)將來（8～11）：不忍捨棄與應許重建

假如第一和三章耶和華是藉何西阿與歌篾的夫妻愛來表達，本章就是藉父親與兒子的關係

來讓人明白。一開頭祂就說「從以色列年幼的時候我愛他，就從埃及召出我的兒子來」（1），但這是一個怎樣的兒子啊？是一個不理慈父召喚仍然要到遠方去的浪子，是一個受了傷害仍然不知道是慈父醫治他、擁抱他，使他不致成爲全然滅亡的浪子（3）。但奇妙的是，浪子已證明他是浪子，毫無良善信實可言，慈父的希望與愛似乎是永不放棄的。從某一奇異的角度而言，以色列的背叛好像成了一個胸腹鏡，讓人窺見耶和華慈愛的心腸肺腑在人不珍惜的蹂躪下是怎樣搏動的。祂無悔之情，不死之愛，在第8節連用四個自我反詰表達得清楚有力：

以法蓮哪，我怎能捨棄你，
以色列阿，我怎能棄絕你，
我怎能使你如押瑪？
怎能使你如洗扁？
我回心轉意……

非常不幸地，慈父堅定不移的愛，常是浪子繼續成爲浪子、繼續傷害慈父的憑藉；但本章不如上章那樣，以刑罰爲終結，本章用的是比刑罰更有力的方法來挽回以色列人，因此耶和華要吼叫如獅，招呼以色列人從埃及和亞述返回，完成祂年幼時召他們出埃及的目的。

從體裁而言，1～7節近乎散文體多於是詩體，雖然2b、3a、4a、5a和6a均有同義平行的對句。8～9a卻是十分清楚又嚴格的平行體，共有六對；9b則是反義平行體，造成强烈的盼望高潮。第10節是散文體，11節又回復平行句，是三行式的：前兩句是同義平行體，第三句是加强前兩句的同義，這種結構與3節和6節是相同的。

全章應在11節結束，「這是耶和華說的」，是屬於「耶和華聖諭」（Yahweh Oracle）的公式語，也是何西阿愛用來作結語的形式（參二13、16、21）。希伯來文聖經是以我們的十一章12節歸入十二章的第1節，爲下一章的開頭。

從時代背景來說，本章應屬何細亞在位的中期（參本大段的「歷史背景」）；此時何細亞見提革拉毗列色三世駕崩（七二七年），撒縵以色五世（七二七～七二二）剛繼位，便以爲是掙脫亞述的大好時機，停止進貢亞述，又向埃及求盟（參王下十七4）。本章11節暗示當時以色列有擄民在亞述，（是七三三年亞述攻打以色列北部時帶回的嗎？）亦有難民在埃及；第5節顯出亞述仍然雄據近東而爲霸主。此時（10、11），耶和華不再用亞述和埃及來管教以色列，祂要領他們回來；這樣的話跟二2～15和二16～23頗接近，只是第二章的重建是以色列人悔改的結果，這裏的重建都完全是本乎耶和華的慈愛，但這是亡國前給予的末日盼望（參十四4），眼前的將來仍然是充滿痛苦的，因爲以色列人仍然不知悔改（7），而審判的大軍已在地平線上湧現出來。

經文研究：

1 何西阿書神學的兩個重要支柱就是神的慈愛和認識神，在本章都有充分的發揮，且是由耶和華自己來闡釋。認識神或「神的知識」在舊約是始於歷史上出埃及事件，本章不僅以此事件來解釋耶和華與以色列人的關係，亦是以此歷史來解釋以色列人的現在（另參九10，十

1、9、11）；不過以色列人在本節的身分不是妻子（第一和三章），也不是葡萄和無花果（九10，十1），而是兒子，耶和華是他的父，是用父子的親密關係來表達（1b、3a），神的慈愛正是父對兒子的慈愛。這種父子關係使整個出埃及事件具備一種特別個人和溫馨的味道，歷史事件不再是遙遠和冰冷的，它是切入了以色列人的現在，和非常感人的；這種以愛來描寫認識神和神人間的盟約，不僅是何西阿首創[37]，它也爲耶穌所立之新約預備了道路，使教會能從非常「人」的角度明白神大能的救贖——它的主要思想也是神的慈愛和認識神。

「年幼」（ngr）是指從出生到青年這階段的人，在出二2是指嬰兒，創二十一12是剛斷奶的嬰孩，而耶一6及下及創二十一12則是指還未能自立，須倚靠父母的孩子，故ngr在第1節是指一個無助的、不能獨立謀生的人，這正是耶和華遇上並愛以色列人的時候（另參十一11的解釋）。

「我愛他」（'hbh），直譯是「我已經愛他」，是一種始於過去而繼續於現在的行動[38]，是這愛的行動使耶和華揀選以色列人成爲祂的兒子。我們也許不能從1a說的來問：到底以色列人是耶和華的親兒子或在埃及時「認領」的兒子，這不是作者關注的；他關注的只是兒子這個身分，而能成爲兒子，全是由爲父作的主動，兒子仍然是個無助無能的幼兒；從神學的角度來說，耶和華的愛是以色列人能成爲神的兒子的原因，因此主題是在「揀選」，也是阿摩司書的主題之一。

何西阿以愛來描寫耶和華和以色列人的關係，絕不是羅曼蒂克的幻想；他是一個極重盟約

神學的先知，這裏用的愛（'hb）與申命記「忠於約」的思想是完全一致的（參申六5，七8、13，十15，二十三5）。不錯，古代宗教文獻有時也用愛來描寫神與人的關係，但那種愛跟本節描寫的不能相提並論，因爲它若不是指一種透過媒介（如法老）來愛的愛，就是一種類似上司愛下屬之目的的愛[39]；何西阿在本節所寫的，卻要按出四22～23來解釋：「以色列是我的兒子，我的長子，我對你（法老）說過，容我的兒子去，好事奉我……」。

1b「就從埃及召出我的兒子來」。美爾認爲作者再以出埃及事件來解釋以色列兒子的身分，是要對抗迦南宗教以性關係及巴力神學以物質關係來界定神人關係的思想[40]。這樣一來，他就除去異教性及祭儀的意味，純從歷史的角度來解釋以色列與耶和華的父子關係。這個看法是符合1b的兩個特別用詞的：「從埃及」（mmsrym）是舊約論救贖的公式詞；而「召出」（qr'）（直譯是「呼召」或「召集」）則是「揀選」的同意詞[41]，他們成了舊約信經的鑰詞（參申十四1；賽一2及下，三十9；耶三14、19、22，四22，三十一9、20；瑪一6，三17）。何西阿以認識神作他的神學支柱並不是容易的，他是經過一番掙扎，努力擺脫迦南異教的影響，使一個無時間無空間的理想（作神的兒子），只借助人的性慾及物慾來吸引人的淫邪神學，變成一個根植於歷史的，以神聖的愛作主動，並以父子親密的關係作模式的盟約神學，何西阿的成就是叫人驚嘆的。

2 第1節的揀選到第2節立刻成爲背叛，兒子變成爲浪子了，立約亦成了背約，開始了以色列人悠久的拜偶像歷史。以色列人的反叛在本節是以兩個方式表達出來：2a，他們不理

會耶和華的呼召；2b，他們向諸巴力獻祭燒香。他們以怨報德，所作所爲沒有一樣與耶和華的愛和揀選是配合的：凡是盟約要求於他們的，他們沒有做；凡是盟約禁止他們的（參申二十一18），他們趕快做上了；第2節與第1節的衝突發揮到最高層峯。

「先知越發招呼他們」，按七十士譯本是「我越發招呼他們」，「我」是指耶和華，與第1節呼應；按馬索烈抄本是「他們越發招呼他們」，「他們」可以指埃及或拜巴力的人，和合本譯作「先知」，想是按複數的動詞而加上解釋來翻譯的，可惜沒有經文的根據。事實上本節用的「招呼」（與1節的「召」是同一個字），是沒有說明主體和受體是誰的，不過參照第1節我們知道招呼者是耶和華（故七十士譯本較可取），而被招呼的是以色列，與2b配合。

耶和華愈是召喚他們，他們愈是走開，這裏不僅含有抗命之意，「愈是招呼……愈是走開」，也有耶和華愈是召喚他們，他們愈聽從別人的召喚，就如摩押女子在什亭召喚他們向偶像獻祭和行淫（民二十五2）；迦南人呼喚他們，他們便吃祭偶像之物（出三十四15）。

「他們……離開我」按馬索烈抄本，用的是mpnyhm，直譯是「從他們的臉」，是沒有意思的；經學者大多數接受七十士譯本而改讀作mippānay hēm[42]，與上面的動詞連接起來，就成了「越發離開我的面」[43]。

假如第1節耶和華是從埃及召出祂的兒子，這兒子就應是住在神的家中；但兒子成了浪子，長年不在神家中，神不斷召喚他回家，他沒聽從，人也不見了；他在哪裏呢？在巴力的祭壇前！在向偶像燒香的地方（2b）！

2b是很完整的同義平行體：巴力與偶像是同體，獻祭與燒香是同義，都是崇邪的行爲，也是與耶和華的召喚相違背的。有關巴力的問題，我們在二13、16都解釋過，但這裏特別提及的是「諸巴力」，不是一個一種，是所有的，作者似是要強調以色列人背約的可惡。約書亞臨終前曾覆述耶和華領他們出埃及的恩典，以此勉勵他們要事奉耶和華（書二十四14～15；另參士五9），現在他們選擇諸巴力，因而破壞盟約最基本的律：「除了我以外，你不可有別的神」（書二十3）；不單如此，他們把這些神雕刻成偶像（psl），向它獻祭燒香，以色列人是罪無可恕的；因爲從約民變成拜偶像之民，他是自招違背聖約的一切咒詛（利二十六38～45）；從兒子變浪子、逆子，舊約也有嚴厲的法律對付（申二十一18～21；參賽一2～20）。以色列人是二罪兼備的。

3 這節是從以法蓮的幼年（嬰兒？）說到他學行走了。耶和華像父親教導幼兒學步，「用膀臂抱著他們，他們卻不知道是我醫治他們」。

安德生與傅瑞曼[44]本於ṭ在1a不是指嬰兒，因此3a不應解作父親教幼兒學行，再者，1a的對象是以色列，3a的是以法蓮，而二者未必是等同的；最後，3a既說教導行走，下一句爲什麼仍說要用膀臂抱著他，不讓他自己走[45]，於是提出修改「膀臂」，把它改爲以法蓮作爲膀臂，或把膀臂改爲「繩索」，第二句便成了「用繩索牽著他們」。

這些改動是不需要的。首先，ṭ在1a是可譯作嬰兒，無論是吃奶的或剛斷奶的（參出二2；創二十一12），正如它也可譯作未獨立前的少年人一樣，第1節看重的是年幼，沒指哪

一個年齡；本節若要以學行來作解釋的模式，重新把1a的נַעַר讀作嬰孩是絕對可能的；說「以色列」並不必然等於3a的以法蓮，而是代表十二支派其中一支派，是沒有證據的臆斷，與何西阿一貫用以法蓮代表以色列的做法亦有牴觸。

再者，用學行的模式來解本節，它三句意義和三個動詞都有關聯性的意義——行走、抱著、醫治：耶和華教以色列人學行，他跌倒了，爲父的耶和華立刻就抱起他，爲他醫治跌傷；這是人間父親常會做在愛兒身上的行動。「抱著他們」（qāḥām），直譯是「把他們提在他的前臂（複數）」，這是馬索烈抄本的讀法。膀臂是代表力量，因此可以用來比喻爭戰得勝，或給予保護。這裏之「提」，可指舉起，或抱起。七十士譯本的讀法不大一樣，它作「我把他抱在我的膀臂」，不同的是：代表以法蓮的代名詞是單數「他」，「前臂」改作單數的「我的膀臂（arm）」[46]。七十士譯本的讀法可能是刻意把馬索烈抄本不明朗的地方簡化，使之易明[47]。總意是提醒以色列人耶和華把他們從埃及救贖出來。

「醫治」（רָפָא）必然預設受傷，何西阿在這裏是指以色列人受什麼傷呢？若參照第1節，「從埃及召出我的兒子」，這裏應是指以色列人在埃及受的傷，他們當時受的傷也是夠深的（參出一8～14），這亦符合何西阿的神學及用詞，以「醫治」來代表「救贖」（五13，六1～3，七1）。若是按以色列人的救贖史作背景，以慈父教愛子學行爲比喻，本節教導行走、抱著、醫治三個耶和華的動作，便是：耶和華領他們離開爲奴之地的埃及，在曠野教導他們行走，跌倒了，神抱著他們，關懷他們；背叛了，神醫治他們背道的病。只可惜以色列人不

認識神，一連串愛他們的行動，他們都不知道是耶和華醫治他們，不是巴力，不是迦南人。

4 「我用慈繩愛索牽引他們」是基督徒極喜愛的一節經文，但這個比喻並不是清楚自明的，下面論到「放鬆牛的兩腮夾板，把糧食放在他們面前」亦如此。

「慈繩愛索」這個詩的意象，我們可以透過想像來明白，但和合本小字標明「慈原文作人的」，「慈繩」的原文便是「人的繩」，那就不能靠想像來明白了。它本來的意思是以什麼作根據的呢？加上本節在原文有含意不清的地方，問題就更加複雜了。

「慈繩愛索」：人的繩，愛的索，和合本把「人的繩」意譯作「慈繩」是對的，只要我們知道它是本於什麼來意譯。先知書與智慧書對「繩」有兩種用法，對解釋「人的繩」有幫助。

以賽亞說：「禍哉，那些以虛假之細繩牽罪孽的人，他們又像以套繩拉罪惡。」（賽五18）在這裏，繩跟罪惡有關，是指人與罪惡相連的意思。

詩篇第二篇是論世上君王與受膏者的關係（2），第3節說君王要起來，「掙開他們的捆綁，脫去他們的繩索」，即是說他們要中斷與受膏者的立約關係。

原來昔日戰勝者常會用繩把戰敗者綁上，俘擄外地，尤以亞述爲然，見於不少古代繪畫及浮雕（參圖23、24）。以賽亞在五18b的「以套繩拉罪惡」，其實是指牛犢拉車的繩索，即指人與假神（牛犢代表巴力）的立約關係，故以賽亞在一4a說以色列人是「擔著罪孽的百姓」，是指這架由牛犢拉著的車，上面堆滿了跟隨巴力的罪。這種以繩索來代表政治的罪和宗教的罪，是具主與奴的轄制，又有立約的保護，現在耶和華要割斷這種罪惡的繩索，代之以祂

的慈繩愛索來牽引他們。「人的繩」重新被「愛之索」來界定，來賦與新的意義，來編織新的關係，這是和合本以慈繩來意譯人之繩的背景。

現在來到一個基本的問題，4a是繼續前面慈父教幼兒學行的比喻呢？還是另開新的比喻，以牛及其繩索比喻耶和華與以色列人的關係？我們相信4a仍是繼續3a以慈父教幼兒學行的比喻，因此才用「人的繩」、「愛的索」；跟著的動詞「牽引」（משך）亦加强了這看法。這詞在創三十七28是描寫拯救約瑟脫離他的坑，在耶三十八13是用繩子把耶利米從牢獄拉出來；現在耶和華同樣用祂的慈繩愛索把以色列人拉出來，並以慈愛來把他們繫於神聖的盟約內。耶利米並用類似的言語指出要用慈愛把以色列人堅立在盟約內（耶三十一3）：

我以永遠的愛，愛你，
因此，我以慈愛，吸引你。

何西阿書4b，和合本譯作：

我待他們如人放鬆牛的兩腮夾板，
把糧食放在他們面前。

首先，和合本標明原文沒有「牛的」二字；再者，兩腮「夾板」其實就是「軛」（על），它也可

音標作「吃奶嬰孩」（עֻל），把軛放在牛的頸項是服役的意思，把軛取下，使之進食代表自由，卻沒有人把軛放在牛的兩腮旁的（參圖13）；故馬索烈抄本的音註是混亂而難解的。近代經學者多放棄馬索烈抄本，採取七十士譯本（和其他抄本）[48]，而修改它，《呂譯》是作：

我待他們就像人
抱起嬰兒到胸前，
屈身就著他們，
去餵養他們。

本於同一的修改，但《現中》的譯文較通順美麗：

我懷抱他們，
偎貼在自己的面頰上；
我俯下身子，
餵養他們。

第4節的圖畫實在是美麗動人，它仍然採用前一節慈父教導幼兒的比喻：祂用慈繩愛索牽

引以色列人，有時把幼兒高舉於自己眼前，天父把幼兒挨近自己，以臉偎依他的臉；有時自己又屈腰俯身，去餵養他們；父子間種種慈愛給形象化得無微不至，絲絲入扣；可說是舊約描寫神人間的愛最生動的圖畫。

5 5～7節是論以色列遭審判的話，它夾在1～4和8～11論蒙愛經文的中間，更叫人感到惋惜悲嘆。以色列之所以是耶和華的子民，全因爲神把他們從埃及爲奴之地拯救出來。申命記一段話最能表達以色列人忘恩棄愛的危險：「你要謹愼，免得忘記耶和華你的神，不守祂的誡命、典章、律例，就是我今日所吩咐你的。恐怕你吃得飽足，……你就心高氣傲，忘記耶和華你的神，就是將你從埃及地爲奴之家領出來的，……。你若忘記耶和華你的神，隨從別神，事奉敬拜，你們必定滅亡，這是我今日警戒你們的。」（申八11～19），這正是何十一5～7要說的；在這裏，警告變成了事實，恩典亦變成審判。

但馬索烈抄本在本節一開頭的lō'（必「不」歸回）是有問題的，應改爲lô，（必歸「向他」，指埃及，）因爲以色列人忘恩棄愛的結果，不是不歸回埃及，而是必歸回埃及。11a論到神在末日向以色列再施慈愛，召聚「飄流列國」的以色列人，其中之一就是「他們必如雀鳥從埃及急速而來」，他們一定是重回埃及，才可以從埃及而回。再者，把否定的lō'，改爲肯定的[49]，亦與當時的實況配合，可指兩件事：何細亞在提革拉毗列色三世駕崩後，欲棄亞述而求盟於埃及；或七三三年提革拉毗列色攻以色列時，掠取北方大部分的城池，以色列人逃到埃及避難，這些都是他們離棄耶和華的刑罰。「歸回」是含有「安居」、「定居」之意，而「亞述人却要作他們的王」，又可譯作「他們的王必到亞述」，指納貢求安，或最後的被擄；何西阿指出，這一切皆「因他們不肯歸向我」（5b）。不肯歸向耶和華，卻歸向埃及；不肯以耶和華作他們的王，卻要以亞述作他們的王，太可惜了。

6 這是敵軍破城的圖畫，包括刀劍殺戮、城破家亡，和生靈塗炭的災禍。「都因他們隨從自己的計謀」（6b）。

6a「刀劍必臨到他們的城邑」，是用未來完成式（或稱將來式）寫，故不是指七三三年提革拉毗列色攻打以色列之事，而是撒縵以色五世因何細亞停止進貢，又與埃及結盟，因而出兵懲罰以色列的事。不錯，提革拉毗列色攻打以色列，情況是頗慘烈的，一九五五～五八年考古學家在夏瑣的發掘，即顯出他的破壞是相當嚴重[50]；但那是在何細亞作王之始便已發生，這節既是描寫將要發生之事，按歷史的記載（王下十七4），就是指下一個亞述攻城的事，即七二四年的戰役。

「毀壞門閂」，毀壞（hlh）在七十士譯本是作「使之虛弱」[51]，所本之希伯來文可能是hly，是舊約惟一與刀劍同用的經文，一般都是描寫人在極度痛苦的情況下，特別是女人生產。刀劍是用來殺人，刀劍臨到城邑，來殺戮，使她虛弱，就是這句的意思。但爲什麼說是毀壞門閂呢？「門閂」一詞（baddāyw），若按七十士譯本的讀法，是指「他的棒」，或「他的橫木」，是從bad而來，它的字根是bd（d）；這詞在很多地方均譯作「誇大的話」，或浮誇、誇耀（例：伯十一3；賽四十四25～26等），故本處可譯作「矜誇」，與6b的「計謀」

呼應[52]。「毀壞門閂」（hlh bd）直譯是「使他的矜誇變得虛弱」，因爲以色列人的矜誇是沒有實質作支持的，耶和華興起亞述的刀劍對付他們，他們立刻就潰不成軍，使矜誇變成軟弱了。

「把人吞滅，都因他們隨從自己的計謀」，和合本在這句加了許多字，與馬索烈抄本不大一樣；它直譯是「吞滅他們自己的計謀」，吞滅的對象是計謀，不是人。若按馬索烈抄本，這節是由三行組成，主體是刀劍，受體分別是「城邑」、「矜誇」，與「計謀」，各置於每一句內，「人」是隱藏在每一受體的後面，亦見於代名詞：他的城邑、他的矜誇，和他們的計謀。前二者是單數，第三個是複數。

美爾認爲「計謀」是特指以色列國的職業祭司[53]，他們專好迎合王的意向；王欲擺脫亞述的牽制，他們就亂發聖言，投其所好。神要藉亞述的刀劍顯出其荒謬，他們向王的建議就成了自掘墳墓。下一節職業祭司的「聖言」顯出是致命的。

7 不錯，以色列的出路不在東奔西跑，左右投靠，只在歸向耶和華，可惜這不是當時「流行」的意見。當時流行的意見是自力更生，是離開神，向巴力呼求，投靠埃及；就是這樣，他們把自己的國家推向滅亡之路。

可惜本節經文在馬索烈抄本是相當混亂，和合本的翻譯既非全按馬索烈抄本譯（加「衆先知」，和其他意思），亦沒有好的抄本作根據。先讓我們重譯本節，再加解釋。

7a 但我的民偏要背道離開我；

7b 他們向巴力呼求，

7c 他卻不能解救他們。

7a「偏要」（תּלּוּ），原是指掛起的屍首，可指人或獵物，亦可指掛起的炊具；和合本譯作「偏要」是非常好的，表示一種定了方位的而不再更改的意向。

7b若按馬索烈抄本直譯，乃是「向著ʿal他們呼求他」。ʿal是指誰呢？七十士譯本和敍利亞譯本不錯是常以ʿal指至上者耶和華[54]（和合本是這樣譯）。這樣一來就與下一句不合（參下），這裏說他們歸向至上者，下一句又說「卻無人尊崇祂」；再說，以色列人的罪正是不歸向耶和華（7a），只歸向巴力（2節）。故我們把ʿal讀作baʿal，巴力，這樣7b既能上接7a：以色列人背離耶和華，目的就是轉向巴力呼求；亦與7a接聯：巴力卻不能解救他們。

《現中》和《呂譯》均把「至上者」（ʿal）讀作「軛」（ʿōl）（參4節），這是根據他管（Targum）及武加大本，鮮爲近代經學者所取。

7c是繼續7b向巴力呼求而說出其結果：巴力不能「解救」（rwm，用在piʿel格）以色列人。rwm原是用在尊崇、高舉等敬拜上，詩一〇七是因耶和華的救贖而「尊崇」祂（32節），本節是用在一般的高舉，指使之脫離困境[55]。這裏因有一個反面詞lōʾ，「不能」，它是指以色列人投向巴力，巴力卻是使他們失望的。

從另一角度看，本節也有另一種翻譯[56]：

之後，我的民已厭倦背離我，

他們向至上者呼求，
他們必定尊崇祂。

因著原文的含意不清，加上沒有別的可靠版本作參考，實在不容易說哪一個意思最合原意。不過在最少改動原文的原則下，又能與上下文配合的，我們便提出上述的翻譯了。

8 由8～11節是一段新的言論。7節雖指出人民離棄耶和華，耶和華卻不甘心捨棄祂的子民。第7節是瀰漫著哀歌的悲情，本段卻是耶和華的悲嘆了；它是耶和華的戀歌，不是歡欣的，是哀愁的；不是一個健康的戀者，是一個被棄的戀者自己不欲放棄，讀起來叫人愁腸百轉中又透現了希望，是希伯來詩歌中最出名的一段，特別是8～9節。第7節說以色列已不承認耶和華爲他們的神，這一段（10a）耶和華仍然稱他們爲祂的子民。按著盟約咒詛的條款（利二十六；申二十八），以色列人離棄耶和華，耶和華就應捨棄他們，棄絕他們，但耶和華自問：「以法蓮哪，我怎能捨棄你？以色列阿，我怎能棄絕你？」

按和合本，第8節上半節的四句都是有一個反問詞：「怎能」，ʾêk；在希伯來文只有第一和第三句有，二、四句是附於前一句的。四句的動詞均是用在將來式，對象都是以色列（第三人稱單數）：

以法蓮哪，我怎能捨棄你？
以色列阿，我怎能棄絕你？
我怎能使你如押瑪？

怎能使你如洗扁？

四個自問的問題反映出神內心的掙扎矛盾；到了這樣的時候，神好像仍未立定心意，與六4的激情是互相呼應的：

以法蓮哪，我可向你怎樣行呢？
猶大阿，我可向你怎樣作呢？

耶和華不錯已執行審判，祂的公義被蹂躪，祂的義憤已然傾倒出來，但是要怎樣結尾呢？讓憤怒盡情發揮嗎？像祂對押瑪和洗扁這兩個城嗎？祂的憐愛叫祂不忍如此行，在公義與慈愛的掙扎中，慈愛的陣地未被祂的義憤沖毀，祂好像要守著自己慈愛的陣營，要與祂的義憤對抗一樣——一個被以色列背道而傷害的戀者！

押瑪和洗扁並不是所多瑪、蛾摩拉[57]，在創十19，十四2、8，和申二十九23，它們是與所多瑪、蛾摩拉並列的罪惡之城，其結局是完全的毀滅，何西阿以以法蓮和以色列比擬著兩個最黑暗腐敗的城市，本應全然毀滅，但神聖激情叫祂不能如此做，他們的罪惡雖與此二城是同樣的深重，耶和華卻立意不讓罪惡把他們逼到終極的境地：完全的傾覆毀滅，祂要挽回。

假如8a仍然是繼續1～4慈父與幼兒的比喻，以色列在這裏便是一個定意背叛父母的忤逆兒，按著申命記的律例，他是要用石頭打死的（申二十一18～21）。但實情是，這個兒子已被罪惡完全侵蝕，成了一個無法自拔，被罪惡完全控制的人，他的罪不僅傷害了父母的心，也傷害了他自己，何西阿在本書不斷透露他表面的悔改（二7、8、12、13，四6、9、11，五

4、6，六1～3、4，七1、8，八2等等），卻沒有一次能開花結實的，他成了一個無能的兒子；他當然要爲自己的罪負責，但把這樣一個兒子打死又怎樣呢？只是讓罪惡得到最後的勝利，神的審判永遠不是爲伸己冤的，祂的目的是在重建，不是毀滅；重建是出於愛，毀滅只需要恨，耶和華說：

我回心轉意，
我的憐愛大大發動。

「回心轉意」（hpk）是指翻轉過來，通常用在「傾覆」城市，這裏是指神的心意完全改變，祂不能毀滅以色列人，只好改變自己的意志。

「我的憐愛大大發動」，直譯是「我裏面的憐愛大大激動起來」，和合本沒有譯出「裏面」（'ălay）一詞，這詞亦可譯作「反對我」，是表示耶和華內心的矛盾掙扎，祂的公義要求毀滅以色列人，但祂的慈愛反對祂如此行，祂在跟自己激辯、掙扎，至終祂的憐愛勝利了。「發動」（nkmr），其實是因激動而發熱，就像微波使食物中的水分子激動，互相磨擦而生熱；現在耶和華自己被憐愛的微波激動而發熱。耶利米哀歌五章10節亦用此詞，且是用在火爐上！

何西阿用擬人法來描寫神內心的感受，在舊約實在無出其右。這等細緻的描寫，與他個人的婚姻經歷是有密切關係的：愛是可以戰勝不愛。

9 經過8a四個反問，和8b憐愛在祂內心的激動，耶和華在這裏連用三個「不」（1）來强調祂要以慈愛代替憤怒，以色列人不能因爲罪惡而消滅，因爲耶和華不容許罪惡得勝，祂不容許以色列讓罪惡領他們到必然的結局，因此祂斷然地說：「我必不發猛烈的怒氣，也不再毀滅以法蓮……我必不在怒中臨到你們」。

也許我們會問，七三三年提革拉毗列色掠去以色列北部的城池，七二四年撒縵以色除了京城之外，攻陷其他的城鎮，和七二二年整個以色列亡國，這些悲劇要怎樣解釋？何西阿顯然看這些是以色列人咎由自取（四9，八7，十13），它們絕不是耶和華親自執行的刑罰，是他們東奔西走、左右串連的自然苦果；要是耶和華讓祂猛烈的怒氣向他們發作，要毀滅以法蓮，他們還有一個存留的嗎？那時他們的命運就是毀滅，不是亡國，不是飄流列國，他們連奔向埃及也不可能，就更不必說有一天「從埃及急速而來」（11a）。9b的三個「不」只是耶和華阻止自己毀滅他們，卻不能阻止他們種風而收割暴風（八7），不然祂自己就是不義。

跟著的一句是十分不尋常的：「因我是神，並非世人，是你們中間的聖者」。按語氣，本句是繼續第8節耶和華內心自己對自己的說話，因此好像是祂提醒自己的話；但它說「是你們中間的聖者」，好像又是對以色列人而說的；我們應該怎樣處理這一句話？

何西阿比別的舊約作者使用更多擬人法來描寫耶和華內心的感情，因此爲我們敞開一個窗戶來窺見耶和華的內心世界，一種雙線的平行是要小心維持的。從它們是個擬人法的描寫來說，所描寫的都是屬於解釋性的，不是定義性的；換句話說，擬人法所描繪出來的，並不是耶和華感情世界的X光照片，就如詩人說到耶和華的心腸肺腑，我們不能聯想起神的十二指腸和

大腸（除了這是希伯來人看心腸肺腑是感情中心這看法外）。但從它是屬於神聖啓示這方面來說，它所說的就不僅是何西阿個人的觀感，不只是屬於他的筆法，沒有眞理的成分；不，它記載的就是神要人知道和認識的，也是眞實的。耶和華的感情的確是可以用人的感情作比喻說明，有時還可以用動物（獅子）說明呢。

祂會愛，也會恨，愛使人受傷，也可以使神受傷；同樣地，一個新的抉擇，可以使被棄而生的恨轉化成更深的愛——就像人一樣，但不能忘記的是，這個像人一樣的戀者是神（'ēl），祂是我們中間的聖者（qds），是在我們中間，卻是超乎衆人的聖者，凡是人有所不能，甚至是不明的，祂在自己的自由和能力內，能決定和成就祂決定的，這正是神人不同的地方（參賽三十一3；結二十八2；民二十三19）。祂的不同成了人的出路、人的希望，故有下一句：「我必不在怒中臨到你們」。

10～11 耶和華再度宣佈以色列人的將來是在祂的手中，不是在列邦，不是在以色列自己的計謀（6b）。埃及人只會收他們的屍首（九6），他們自己的計謀只會招來刀劍之災（6）；但時候要到，耶和華要怒吼如獅，子民要聽從祂，祂一吼叫，他們就從西方急促而來。

無可懷疑，10～11節均是描寫末日的景況。在意義發展上，它是承接9b的應許，耶和華必不在怒中臨到以色列，相反地，祂要顯出自己的威嚴（怒吼如獅）和慈愛（召子民回歸）；列邦不願做的，懾於耶和華威嚴下，他們不得不讓以色列人歸回，以色列人因罪惡而不能做

的，他們要在耶和華慈愛的牽引下歸回耶和華和自己的地方。但從用詞上，10節與前面的有些不同。首先，以獅子比喻耶和華，五4和十三7也曾見過，但本節用的是'ryh，屬於非洲有鬃毛的獅子；以前用獅子比喻耶和華，多是指祂的憤怒，如阿摩司說：「獅子吼叫，誰不懼怕呢」（摩三8；另參摩一2；耶二十五30；珥三16），這裏卻是以獅子代表救贖；再者，十一1的以色列是稱作「兒子」（單數），這裏是「衆子」（bnm，和合本譯作「子民」）；最後，何西阿一直稱以色列人是散居亞述和埃及，這裏說他們也是住在「西方」（參下）[59]。

當耶和華吼叫，以色列人就「必跟隨祂」，不可能再跟隨別的神。這次的跟隨是新的出埃及（11a），又像第3節耶和華教導以色列人學行一樣，他們要亦步亦趨，因此與2a「先知越發招呼他們，他們越發走開」的情況剛相反；只有這樣，以色列人才能割斷與巴力的關係。「子民必跟隨祂」就成了何西阿悔改歸正的同義詞。

以色列人是怎樣跟隨的呢？他們「急促」而來（10b、11a）。急促（hrd）原是指人感情高度激盪之貌，含有驚愕恐懼之意，通常是指震驚的結果（創二十七33；得三8；王上一49），或在恐懼之中（出十九16），是人處於災難時的驚惶（賽三十二11；撒上十四15）；但在智慧文學，它是指人聽見耶和華的聲音而有的反應（伯三十七1～4），因此是屬於敬畏之情多於是驚懼之貌，本二節描寫的應是這個意思[60]。11a說他們「如鴿子」飛回，可加强這種解釋。

以色列人從哪裏歸回？從西方。10～11節說在末日以色列人要從三個地方歸回，即從埃

及，從亞述，從西方。西方直譯是「從海」，或叫大海，即紅海[61]。按阿摩司的地理觀，大海是指東面和西面的極處，故本節之「從海」歸回，未必是指哪一個國家，只是泛指地的極處；昔日他們怎樣因爲聽從巴力而飄流列國，現今要因著聽從耶和華而從列國歸回。

以色列人歸回後要在哪裏安頓？耶和華要使他們「住自己的房屋」（11b）。跟隨巴力（十一2、7；另參二7、15）與外邦結盟（十一5；另參五11、13，七11），結果是國破家亡，聽從耶和華的卻要重建家園（二15、18、22，十四7）。他們歸回故土，就如鴿子歸巢，不再需要在外面驚懼給人捕殺了。這是何西阿的末日論：「住自己的房屋」，表明耶和華的救贖工作完成了，因爲住在應許地是作約民的記號。

「這是耶和華說的」是結語的公式語言，表明十一12是另一大段的開始。

經文撮要（十1～十一11）

第十和十一章是描寫何細亞時代整個以色列民每下愈況的情形。十1～8是以宗教爲範疇，特別是以異教祭祀爲論說的中心（5、8）。何西阿反對的人物很可能是世俗化了的利未祭司，他們與權貴勾結，政治與邪教已成了不可分的雙生子（3～4），無論耶和華的恩典怎樣增多，他們的罪惡同樣增多（2a、4、5），結果自招敗亡，撒瑪利亞的王、人民和他們敬拜的牛犢同被擄到異邦，他們要因自己的計謀驚惶（2b、6～8a），寧可求死，也不欲面對耶和華的審判（8b）。

十9～15是論到戰爭的可怕。先知早就預言戰爭要臨到，他們置若罔聞（9b），仍然相信他們的安全有賴外強的保護，不曉得列邦正要「聚集攻擊他們」（10b）。雖是到了這個地步，耶和華仍然與他們討論祂的救贖計畫（11～13a）；耶和華喜悅他們，揀選他們事奉祂（11），因此必會供養照顧他們（11b），使「公義如雨降在你們身上」（12b）。可惜以色列人寧可學效列邦，耕種奸惡，仰賴武力（13），他們約民的身分消失了，並且要在極度痛苦的代價下學習認識：只有耶和華是他們惟一的出路、獨一的救法（14～15）。

進入十一章，何西阿言簡意賅地把以色列整個歷史撮述下來；她的過去是一部蒙愛（雖有反叛）的史詩，是慈父幼兒的關係（1～4）；她的現在卻遭重罰，皆「因他們不肯歸向我」（5～7）；但以愛而開始的關係，必須以愛來完全，耶和華絕不容許罪惡的勢力挫敗祂的救贖計畫（8～11）。全章是以哀歌的形式來論述，主題是愛的勝利，對象是冥頑不靈的以色列人，結果則是以色列人重新出埃及（11a），再度成爲聖約下的愛民。

整段（十、十一章）指出以色列人蒙揀選和得救贖的基礎是在神的愛，這愛不是短暫的、羅曼蒂克的，它甚至不是本於人對愛的回應，而是完全本於神自己聖潔及至高的本性。祂是神，並非世人，祂不能放棄愛，正如祂不能放下自己的神性一樣；祂的愛是以神性爲基礎，因此是不能被人的罪惡擊敗的。不錯，祂的愛會使祂受傷害，卻不能叫祂放棄；相反地，被傷害的愛促使祂承擔人一切的愚昧和頂撞，以更堅定的心引發出屬於神的能力（如獅吼叫）來戰勝罪惡，使浪子可以歸家，使罪人能成爲祂的聖民；神的愛至終能釋放以色列人，永遠不再受種

種惡勢力的纏累。

這樣一來，我們是否可以用「眞愛的勝利」作本段現代意義的主題？

現代意義：眞愛的勝利

愛不是擁有，不是支配，不是得著；乃是被擁有，被支配，被得著。當我們沒有愛，或說沒被愛俘擄，我們才渴望擁有，渴望支配，渴望攫取，企圖利用非愛來代替愛；因爲愛永遠不是役人，乃是役於人；不是利用人，乃是捨命作多人的贖價。甚麼時候失去正確的對象，愛就會降格成自戀，我們亦陷於孤獨中，在孤獨中自戀是自我毀滅的，像晚期以色列人一樣。

第十章描寫的以色列情況，正是這樣一個因離棄所愛而陷於孤獨，他們才亟亟地以各種非愛、非神（non-love，non-God），爲自己建築防禦工事，防禦眞愛、眞神；包括宗教上多建祭壇、柱像（1～3）；權力上左右串連勾結（4～8），自我的膨脹和驕傲（9～13），其結果就是毀滅（14～15）。

十一章是愛的先知何西阿透過耶和華的話，把眞愛的本相和能力活畫出來。第十章不僅是描述以色列人的情況，乃是衆人的情況；第十一章也不僅是描寫神的愛，乃是我們應怎樣去愛；在這個非愛充斥、眞愛難尋的世代，這兩章聖經彷彿夜盡天明的曙光，照著漆黑的大地。

(1) 非愛的暴虐

希伯來人的歷史觀跟現代人的不一樣，它不僅是由一連串事件編排而成，而歷史事件也不僅敍述著人的成敗；事件的發生是由神的旨意導引著，而事件的意義是指出神要得著人的心，好成就祂救贖的美意。因此歷史的舞台與其說是我們認識的時空，毋寧說是人的心靈；歷史的力量不是政治與軍力的顯露，乃是眞神與非神、眞愛與非愛的較量[62]。第十章描繪出以色列末期被他自己選擇的非愛來蹂躪，第十一章則指出神愛的得勝。但這個勝利是在末日，我們現在仍處於眞愛與非愛相爭的過程，認識相爭的眞相，能幫助我們選擇自己的立場：我們到底要站在眞愛的一邊？還是仍然屈服於非愛的誘惑矇蔽之下？這是讀此二章的現代意義之所在。

以色列人知道他們一直跟隨的是非愛而不是眞愛嗎？很可能不知道，就如現在我們也可能不知道自己追隨的是非愛一樣；儘管我們比任何一代的人有更多剖析心靈的方法，我們卻比以前的人更乖巧，更懂得守衛心靈的殿堂。有人說得好，我們就像牙醫椅子上的小孩，醫生什麼時候觸動痛處，就說什麼都不肯讓他再檢查下去[63]。

對宗教也是如此，只要它不妨礙我們現實的生活，容讓我們按老樣子活下去，我們歡迎任何的宗教；它若要干預我們的生活，要進入心靈的殿堂，我們就會誓死反抗，要把入侵者釘於十字架上——恐怕這正是耶穌基督要做的事，也是祂被掛十架的原因。那位人類的創造者也是人類合法的主人，祂不甘心自己所愛的被非愛侵佔，矇騙一生；祂要直闖我們的內殿，要面對面與我們的自我對質，要我們在眞愛與非愛之間作個抉擇，我們眞是受不了這樣直接，這樣的不留空間。簡單地說，多年與非愛的交手，我們習慣了一種保留私有空間的關係，這種空間叫自我感到安全，不受直接的威脅和挑戰；但眞愛拒絕這種空間，祂不能忍受客套的關係；祂要

求的親密成了人要拒絕祂的主因，對末期的以色列是如此，對今日的我們亦完全是一樣。

人類心底一直隱伏的驕傲乃是：神沒有辦法强加干涉他的生活，祂不能强闖我們心靈的殿堂，正如以色列人的葡萄樹愈發茂盛，果子愈發繁多，他們愈發建造更多的祭壇和柱像，非愛愈發抓緊他的生命主權，神看來是莫奈之何的。

人的內殿是有兩把鎖的，外面一把鎖，裏面一把鎖，神可以開外面的鎖，我們也要開裏面的鎖，殿門才能開啓，因此就是神也不能單方面的闖入。假如我們的內鎖已給非愛把持著，我們就成了非愛的俘擄。今天多少人在權力、金錢、情慾的撥弄下，不是苦楚備嘗？你要他回頭醒悟嗎？他告訴你「人在江湖，身不由己」，姑不論這是眞心或是假意，人並不常是自己的主人又是眞實的情況。

神能做什麼嗎？人若不能猛然奪回他的自主權，把它重新放在眞愛的手中，祂就會讓我們供奉的牛犢剝落失色（十5、6），讓我們的葡萄園荒涼（二12），讓我們的酒醉枯乾（九2）；簡言之，祂要使我們戀慕的非愛顯出其眞面目：它是非愛，不是眞愛。就在我們處於非愛帶來的種種廢墟之中，祂親自下到那裏去尋找我們，在我們的孤寂、悲哀、荒涼、罪惡，和自我放棄之中，在我們爲奴的埃及地，祂要在那裏與我們相遇，用祂的大愛和能力來領我們重出埃及（十一11），離開被非愛施暴的地方。

非愛怎樣蹂躪神創造、神擁有，又是神至愛的人？可分三方面來說。

㈠使人離開神。以色列人是認識耶和華爲他們之神的民族，但進入迦南後，他們也認識了

巴力。初時巴力只是另一個可能，另一種應許；跟著耶和華和巴力給等同了，二者重疊在一起；最後，巴力代替了耶和華，神成了一個可有可無的宗教前設，眞正導引他生命的，是巴力和巴力代表的物慾與情慾，這是眞愛被非愛替代之後的必然結果。

處境倫理雖有許多值得非議的地方，它分析近代人因失去眞愛而有的種種畸行，很多是一語中的。它指出人是要去愛，物是要去用，什麼時候人失去愛，他就會愛物而用人。就如馬丁布伯（Martin Buber）所說的，把人當物了。處境倫理學者對病症的診斷是對了，但開出的藥方似乎未足以起沉疴，解危困；他們仍然訴諸一個被非愛俘擄的良知，要人以愛作行事爲人的準則，好像人是有所不知，不是有所不能。人若能以愛作行爲的依歸，相信絕大部分倫理問題都不會存在；倫理問題愈來愈顯得複雜難解，不是因爲我們不知什麼是對的，只是不能做應該做的而已——一個典型被非愛禁錮的例子。我們的心中若充滿了巴力的應許，只有物慾情慾，就不會有位置留給耶和華，巴力使他變得極度自我中心，他也不會有位置留給任何人；對神對人，他的自我都是過度貧窮的，完全沒有餘力去愛。

愛永遠是昂貴的，它要求的是把自己分出去、捨出去；非愛是貧窮的、捨不得的，它要求的是不斷的攫取；非愛既把我們與眞愛的關係斷絕，我們不僅不知道怎樣去愛，也著實的不能去愛；聖經許多關於愛的教導，對我們來說，都會變得高調得荒謬，成了現代人嘲笑的對象；人若成了非愛的俘擄，這都是必然的反應。

首先，聖經要我們以愛人來表示愛神，而且不只是愛可愛的人，也愛不可愛的；愛我們的

親人，也愛我們的仇敵。我們一定會問，怎可能呢？怎可能愛所有人，特別是仇敵？不錯呀！我們若不愛那位萬人之父的神，就不可能愛所有的人。我們常不假思索地說：「四海之內皆兄弟也。」四海之內若沒有一個共同的父親，我們這些兄弟是什麼兄弟了？豈不都是私生子的兄弟？這是個怎麼樣的家庭了？

再說，我們若不是從眞愛的源頭認識了愛，若不是從萬人之父學會怎樣運用這種昂貴的愛，又怎可能愛那不可愛、不值得愛的人呢？我們能愛不值得愛的，能愛仇敵，豈不是因爲我們自己就是那個不值得愛的、曾與神爲仇的人嗎？只有人遇上了神，他才會懂得怎樣遇上人；他必須先被愛上了，他才能去愛。

很可惜，這一切可能性都被非愛破壞了、中斷了、割離了；人被困在自我的死角，成了愛的殘廢人，這是非愛對人最大的剝奪。

㈡使人離開人。跟隨巴力的以色列人終於成爲「獨行的野驢」，是「萬國沒有人要的壞蛋」。非愛不僅把我們與眞愛的臍帶剪斷，也把我們與別人的唇齒關係破壞。悲哀的是，我們不單是不可惜這種關係的中斷和破壞，還用各種辦法保持這種遭受破壞的關係！有一個沒署名的作者寫了下面的小詩：

今天下午三時，我有一個小小的茶會，
真是很小的茶會——只有三位客人——我，自己，和我自己，
我吃掉所有三明治，而自己喝掉所有的茶，
我也吃了餡餅，然後把蛋糕遞給我自己。

今天多少人在吃這種「只有三位客人」的小茶會？而且還是天天吃，年年吃！我們不能容忍別人分享小茶會的三明治、茶、餡餅，和蛋糕，於是把它們從我傳給自己，再把蛋糕遞給我自己。我們看不見隔壁有飢餓的人嗎？不知道桌子上擺著的是從萬人之父賜下的嗎？他是知道的，可惜他已成了非愛的階下囚，不再能容納別人。艾略特（T. S. Eliot）在一九二五年寫的《空心人》，至今仍常被引用，因爲他描述的是我們的經驗，已經成爲「典範」了[64]。

我們是空心人，
我們是稻草人，
擠成一堆，
腦袋裏填滿了草，天哪！
有形無式，有影無形，
癱瘓的力氣，沒有動作的表情。

從一九二五年發展到今天，我們這堆稻草人有了一點小小的變化，我們不再堆在一起，而

是各自分隔開來，我們要分隔開來孤獨，仍然是在同一孤寂的羣體，但我們選擇了分隔的孤獨，一種「局外人」的孤獨。心理學家羅洛・梅（Rollo May）描寫現代人被邀請參加宴會的心情相當獨到[65]。他說我們對被邀請是看得很重要的，因爲這能證明他們是重要的，並不孤單淒涼。但去到宴會，他又感到煩悶不堪，因爲他們無意分享別人的經驗和溫情，只是厭煩地忍受著，等待宴會早點過去。用紀德（Andre Gide）的說法來講，就是他們「壓根兒沒有發現自己」。也許我們可以補充一句，他也實在不可能發現自己，因爲他的自我已被非愛俘擄了。什麼時候人不能從別人身上找到他自我的一部分，他的自我是永遠不會完整的。成熟的意思乃是看見自我（seefhood）是大過自己的。他若專注在自己的一切，就永遠不能發現完整的自我。

很可惜，當我們離開了眞愛，我們同時也告別了可以使自我成長成熟的羣體；我們以冷淡、疏離，和自衞的形式推開別人，我們同時是把自己困鎖在孤寂的監牢。這是非愛對人的第二種剝奪。

㈢使人離開自己。人愛的若不是耶和華，而是巴力和巴力的應許，至終他連自己也不能愛；愛物慾和情慾，會叫他看不起自己，厭惡自己，他終極的反應就是自我放棄和自我毀滅：「他們必對大山說，遮蓋我們，對小山說，倒在我們身上」（十8）。

心理學家早就提出這個警告。羅洛・梅說人的自我意識是他最高品質的資源[66]，它是人之所以爲人的基礎，使他可以區別「我」和世界。什麼時候我們以世界的種種來代替「我」，我

與世界就混淆起來，我們便失去把自己奉獻於理想的能力及失去創造力，追尋眞理的動力，他感到自己墮落了，開始受神經性焦慮和罪惡感的折磨，他甚至覺得自己比狗不如：

我想我可以轉變為動物，並與動物一起同棲共食，
牠們用不著為牠們的處境而揮汗滴淚，
牠們不會在黑夜裏輾轉反側。無法入眠，
為牠們的罪惡啜泣……

（惠特曼，Walt Whitman）

這不正是何西阿一而再地描寫以色列人跟隨巴力的苦果嗎？離開了眞愛，也就是離開了那位厚賜五穀、新酒和油的耶和華，他爲每日所需之糧衍生極大的焦慮，這種焦慮並不因爲他是無隔日之糧。不，他擁有的可能一生也吃不完。他眞正的焦慮來自保障及安全感，他所需的第一塊錢早就存在銀行，他需要的是第二塊錢來保障第一塊錢，好能安心地享用第一塊錢，「汗流滿面，才得餬口」（創三19）的現代意義就是第二塊錢，「直到你歸了土」，他一生都在追求第二塊錢，這才是非愛對人最大的愚弄。

離開了眞愛，他也是離開了赦罪的泉源，非愛叫他相信一人做事一人當；現實卻是：他根本無法面對他行爲的結果，他的後悔、自罪、自責，便叫他晚上輾轉反側，爲自己的罪孽啜泣。

追隨非愛，人就不能愛；不能愛神，不能愛人，而最叫他想不到的，是連自己也不能愛，因爲非愛使他混淆了自私與自愛，以爲自私是愛自己的途徑。佛洛姆（Eric Fromm）在他的名著《自私與自愛》（Selfishness and Self—love）說得很清楚：自私和過度的自我關懷，實際上是由內在的自我怨恨而來的。希伯來先知老早把這現象指出來，其中又沒有比何西阿書描寫得更生動貼切；耶穌基督更明言我們要愛鄰舍如同愛自己一樣，這是健康又必須要的自愛：我們不愛自己，就不能愛別人；用現代心理學的術語來表達，人是因爲以次要的代替終極的，他的自我會覺得受騙，因爲他不能獲得價值感和自我肯定，他們輕蔑自己，「輕蔑自己即是自重感的代替品」，因爲謀殺無價值感及卑恭之情的，最便捷之法就是輕視自己，把自我驅逐出去，然後讓他的身體浸淫在種種物慾情慾——很可能是一種自我刑罰的方式。

從另一方面來說，追隨非愛的，他對自我是愈來愈感到陌生，到一地步，他完全認識不到自己。說來也是夠諷刺的，心理學在認識自我的成果上，現在比任何時代都更豐碩，「我是誰」的問題卻比任何一代都更難回答。我們若是夠誠實的話，就不能不承認全世界沒有一個人比自我更難纏，更難相處，因爲我們可以深深了解一個知交，卻極不容易深深了解自己。有一次某人問蘇格拉底，爲什麼腳行萬哩路，他還是那麼憂鬱寡歡？蘇格拉底說：「因爲無論你去什麼地方，都要帶著你自己一同去」。使人陷於憂鬱寡歡之地的，十有七八都不是別人，而是自己，一個因追隨非愛而不再能認識的自己。

人怎能與陌生人共處一室而朝夕相對？於是人想出許多方法來逃避自己，不惜以自欺來迴

避面對自己的機會。有人說得好，我們就像鏡子面前的女人，一看到自己立刻就要化粧，把自己打扮成不是自己，這是很疲倦的一回事，無怪乎奧古斯丁要說：「除非我們能安息於祢，我們不會得到眞正的安息」。

非愛的剝奪，就是使我們至終與自己割離。

眞愛要做的，卻是要顯出非愛的本來面目，並且進行重建，這是何西阿書第十一章對我們的意義。

(2) 眞愛的重建

「我怎能捨棄你？」、「我怎能棄絕你？」是耶和華的呼叫。何西阿用上最大膽的言詞來把天父的心腸剖現在我們的面前，而且到一地步，叫人害怕，害怕我們把太多人的因素讀入聖經去。但在明白天父是人的眞愛上，「我們眞正的危機是從經文讀得太少東西出來，我們若不是偏重了地上之父的溺愛，太少關心子女的管教，就是過於偏重自己方便的方法，在家中像個暴君一樣」[67]。

眞愛總是以被愛者爲中心，是叫人感到安全和踏實的；但眞愛也是有期望的，期望被愛者成熟完美，因此必然是有管教的；眞愛能至終得勝非愛，因爲眞愛的目的是在重建。這是十一章對我們的意義。

首先，眞愛要做的工作就是重建，因爲我們曾被毀壞。人的生命是靈、魂、體三合一的整全體，他需要糧食、眞理，和愛；巴力的應許只針對人身體的需要：物慾和情慾，並且說那就

是我們惟一需要的，它們就是我們的終極關懷，其他都是幻想。耶和華對人卻不是這樣，祂把糧食放在人的面前（4b），教導人認識祂（3），並且以愛來愛祂（1a、4a）；祂知道我們的需要，因爲創造我們的是祂（八14a），揀選我們的也是祂（十一1b），祂必要成就此事（十12）。

聖經一直要跟人的「計謀」對抗，對抗人的「衰減主義」（reductionalism），反對把人衰減成只有物質和只需物質的身體。我們說了不少古代近東的巴力主義，現在讓我們看兩個現代的版本：生物學界蒙羅的《機緣與需要》[68]；和心理學界史堅拿的《自由與尊嚴之外》[69]。

蒙羅在他的書指出，人的存在純本乎偶然，是核酸與蛋白質在生物前期的「原始湯」中偶然相碰而造成，一切生命均純是機緣巧合——一種不可預測的突變——和需要造成，有點類似達爾文主義的選擇論。他說：

「生物界一切變易，均是以機緣爲基礎的。純是機會，是絕對自由的，也是完全盲目的，這是進化論的根本；這個中心思想已成爲現代生物學惟一可想像的前設，是惟一能符合觀察及實驗得來的事實」[70]。

這就是他對現實的了解，人是這種盲目機緣的產物，之上，之外，是沒有任何意義可言；換言之，人是絕對獨立的；他說：

「假如人接受這個信息——全部的接受——，那麼人就必須立刻醒過來，是在他絕對的孤立中醒過來，這是他的基本孤立。現在他能否承認，他就像個吉卜賽人一樣，浪跡於異鄉的疆

土，一個完全聽不到他的音樂的世界，就如一個對他的希望、痛苦，甚至是罪惡均感漠然的世界」[71]。

在同一本書上，他又說：

「這個宇宙並不是充滿生命的，正如生物界並不是佈滿人一樣。人的號碼只像蒙地卡羅突然跳現出來的遊戲一樣」[72]。

沒有計畫，沒有目的，宇宙只是個冷酷無情的大空間，人的意義與價值跟這個宇宙沒有關聯，人只是個偶然的過客；這個思想對中國人陌生嗎？想想「人死如燈滅」這句話！

從生物學轉到心理學，我們在史堅拿的行爲心理學找到同樣非人性的、被命定的了解。史堅拿的行爲心理學派認爲人的行爲完全是被規範的，是受環境制約的，無論這種制約是在於出生前即存於他的基因，或出生後即存在於他生活的環境。他在《自由與尊嚴之外》說：「科學愈發達，人以爲能逃脫完全命定論（determinism）的設想就愈顯爲不可能，特別有關個人行爲的問題上」[73]。換句話說，人若非受遺傳基因的決定，就是受環境的影響，要跳出這種影響力是不可能的。

他哀嘆人仍然活在科學前期的世界：

「差不多所有關心人類事務的人——政治科學家、哲學家、名人、經濟學家、心理學家、語言學家、社會學家、神學家、人類學家、教育家，或精神治療師——仍然用這種科學前期的方法來論到人的行爲」[74]。

那麼科學方法又應是怎樣的？他用反面的方法來表達：

「別人告訴我們，要管制世界人口，我們就要改變對兒女的態度，不以龐大家庭或性能力爲榮，並且以關懷老年人來代替大家庭的地位」[75]。他認爲這一切都是不存在的，沒有態度、榮耀，或責任的問題，有的只是制約、環境。科學看人又是怎樣一回事呢？史堅拿說：

「人是一部機器，意思是說，他是一個複雜的系統，他的行爲是以合法（lawful）的角度行使出來的，不過人是一個極度複雜的體系」[76]。

有人反駁他，說這樣的人實在與狗無異。史堅拿說：

「多像一隻狗（語出莎士比亞《哈姆雷特》）。這是一個進步呢！神只是原始社會的解釋小說，一個行神蹟的心志，一個形上的人。人是比狗多很多東西的，但像狗一樣，人也是可以放在科學研究的範圍內」[77]。

這樣了解人和他的社羣，明顯地是問題多多的。譬如說人類嚮往的自由民主，人怎能改變環境來製造出一個自由民主的政體呢？或換一個角度說，社羣共同信奉的美德是怎樣制訂出來的呢？史堅拿的回答是：「重要的問題不在誘導人往善的方向走，而是表現出好行爲」[78]。他又說：「不良的行爲都是環境造成的，因此需要改的是環境，不是人的品性」[79]。

問題來了：誰定什麼是好的呢？誰可以說哪些行爲是不適當的？哪些是需要改變環境來使行爲制約在好的範圍？因此在史堅拿的思想體系內，一個必然的邏輯兩難乃是：在一個理想的社會內，善惡的標準怎樣畫分？假如環境可以無限制地被改變、擺佈，誰能告訴我們什麼是構

成賞與罰的條件？大體上，史堅拿仍然相信猶太基督教加上科學傳統所信奉的倫理標準，問題只在：宇宙沒有神，人沒有他的自我和自決的意志，社會上又沒有合乎科學的價值標準，這到底是一個怎樣的世界？社羣怎樣運作？人以何爲歸依？

把人衰減爲純物的理論，自然不限於近代生物學和心理學（均是部分），共產主義也是個例子。他們有一個共同點，就是嘗試從「已然」（is）來歸納「應然」（ought），這是把人從神聖界分割出來的必然結果。以色列人活在巴力主義流行的迦南世界，按史堅拿的解釋，罪不在他們，事實上按他的理論來演算，以色列人根本就沒有前途的，他的「已然」是一個受巴力主義侵蝕的民族，其「應然」就是放逐、滅國；這是以色列人的悲劇，歷史亦應驗了。何西阿書第十一章要說的，正是「應然」是可以不必悲慘以終的，神的介入說明「已然」不是必然，他們雖收割自己敗壞的種籽，這個「已然」仍然可以被突破、被超越，使以色列人進入有希望的「應然」——這正是眞愛要成就的。

耶和華的救贖就是一種重建。我們需要重建，因爲我們遭受了破壞，一個原具有靈、魂、體三者結合的整體人性，亦是有著靈、魂、體三種需要的人，今天變成了好像只有身體的需要才是重要的，其餘魂對眞理的渴求，靈對愛的需要，都被貶壓了、低估了，甚至像蒙羅和史堅拿，壓根兒給否定了。我們是在這種文化氣候裏長大，潛移默化之下，我們亦接受了這是人生的「應然」，人成了一種不可置信地淺薄的動物。在經濟發達如台灣及香港的社會，酒色財氣的人生不再被視爲有問題的，而是成功的代名詞，整個人生價值意識都被嚴重地歪曲了，現代

人跟昔日向粗陋的巴力牛犢下拜的以色列人又有什麼分別呢？耶和華又豈能坐視無睹？

祂要怎樣做？

祂要除去人的淺薄，爲我們建立更豐盛的人生。眞愛的重建並不是剝奪，像非愛把三度空間的人（靈、魂、體）衰減成爲一度空間（體）的剝奪，乃是恢復人受造時尊貴的原樣，一個具有並能享受靈魂體之所需和活動。

一開頭我們便說，愛不是擁有，是被擁有，不是支配，是被支配，不是得著，而是被得著。一個沒有被眞愛擁有和得著的人，是不會懂得去愛的；這當然不是說他不會去愛人、愛異性，和愛他的兒女，只是說他不會懂得愛認識的和不認識的，愛親人也愛仇人。浪子歸家的動力，並不是浪子想歸家去愛父親，而是想起他原屬父家的，是慈父的兒子，他是被愛、被擁有的人，不是一個被棄的，在饑荒之地被棄的人。

到底是什麼叫浪子想起他是一個被父所愛、所擁有的人呢？他不是一個戀慕「遠方」、厭棄父家的人嗎？不是愛父的財產多於愛父的人嗎？不是以爲物慾和情慾比眞愛更重要的人嗎？是什麼把這一切都改變呢？是他的被棄！就如以色列人相信遠方的埃及和亞述多於相信耶和華（十一5），依靠戰車和勇士多於依靠耶和華（十13，十一6），以爲自己的「計謀」比耶和華的道更實際（十一7），他們才從聖民的位分墮落到擄民的悲慘地步。但叫他們至終猛然回頭的，也是他們在埃及和亞述受到的苦待；被棄與苦待是非愛的工作，它會叫人想起在父家時享受的眞愛，叫人明白什麼叫眞愛。被棄與苦待就成了一種使人可以反省、可以回顧的空間，使人認識眞愛與非愛的本相，並且做出與本相相符的抉擇：棄假歸眞。這與人的愛情經歷是有點類似的。

我們的社會有太多張力，使人產生難以忍受的焦慮、寂寞，與空洞，人際間關係中便有許多種類的依賴性假扮爲愛情，彼此依賴對方來消除焦慮，驅走寂寞，和填補空虛，共同目標可以從約會到上床，我們一律稱這種依賴對方做愛情，流行曲歌詞氾濫著的，都是這種依賴性，不是愛情。它的眞正主角正是小茶會的三個客人：我，自己，和我自己。對方只是一個可更換的配角，對方不能消除我的焦慮，我們稱之爲性格不合；不能爲我驅走寂寞，我們稱之爲興趣不符；不能填補我的空虛，乾脆換一個算了。就算有一個庶能滿足我目前的需要，也只是暫時安頓下來，只要遇上一個更能滿足自己的，就算會引起痛苦，也要「換角」。這是一個不能愛和不能被愛的典型例子；他不能愛，因爲他太愛自己；他不能被愛，因爲他不想被擁有；以爲愛就是自我滿足，是擁有對方，是支配對方；以爲愛就是使自己能在對方面前心曠神怡，是對方給自己的肯定，和對方能滿足自己各方面的需求。當我們把愛誤認爲依賴性，它只會增加雙方的焦慮、寂寞，和空洞感。在心智上，他其實仍未成熟到可以去愛，他仍處於玩小狗熊和洋娃娃的階段，小狗熊與洋娃娃對他是沒有要求的，他可以隨意擺佈它們，要它們扮演任何角色來滿足他的幻想。在那種心智未成熟或拒絕成熟的階段，他實在無能分辨人與洋娃娃，仍然强把自己的需要加在對方身上；直到對方起而反抗，以强烈的方式告訴他：我不是你兒時的玩偶，是一個眞實的人。他就會暈眩狂亂，因自愛而自害，也傷害了對方。

人——神之間的愛不也具備相似的特性？我們把神看成是滿足個人需要的超級爸爸，祂是解除頭痛的「必利痛」（Panadol），是修理自來水管漏水的師傅，是申請外國護照的保證書；簡言之，祂是用來解決生活難題的。當然，我們也「愛」祂，也到禮拜堂作禮拜，我們不是快快樂樂地唱詩、禱告、聽道，和奉獻嗎？但這些「愛」完全是一種交易行爲，他是以愛來做買賣，受著「市場導向」（market orientation，語出弗洛姆）的指引：只要祂仍然保佑我的婚姻、職業和家庭，我仍然甘心樂意地愛祂，甚麼時候祂不靈光了，或是說，別的人、事、力，比祂靈驗，更能即時滿足自己的需要，我們立即「換角」，就像我們遇見一個更有吸引力的異性一樣。

這樣的人在愛情上是怎樣一個不能愛人的人，在屬靈上也同樣是一個不能愛神的人，他同樣是把愛等同於擁有和支配，就像浪子以爲有了金錢，就可以擁有和支配，使自己的美夢成眞，逍遙快樂。但一種沒有愛的被擁有和受支配，終有一天是要起來反抗的，神不能一直扮演聖誕老人，戀人不能一直做我們的枴杖，「遠方」也會發生饑荒，我們就落在被棄的境地。

被棄並不必然是消極的。以色列人被棄於埃及，他們有空間來反省昔日種種的錯誤，重新歸回眞神；浪子被棄於遠方，他才想起父家的溫暖和保障；戀人被棄於「玩偶」，他才會思想自己被非愛俘擄的可憐景況，痛改前非，他就可以締結美滿的良緣。這樣說來，被棄可能就是我們從非愛走回眞愛，從遠方回到父家，從淺薄走向豐盛的途徑。讓我們坦白地承認，沒有人生出來就懂得去愛的，無論從人生的成長，到屬靈生命的成熟過程，我們的起點都是被愛，兒

時被父母所愛，初認識神時被神所愛，我們是容易繼續要求全世界都要來愛我，以我爲宇宙的中心，我之外的一切都只是滿足我的工具。

這種迷障不容易透過理念來破除，理念鮮能深入到人生這個層面，它常能去到並停留的地方，就是我們的頭腦，被棄的經驗卻能把它深化入心靈殿堂的深處，使我們的生命產生根本的轉向。

被棄並不是最後的失敗，不論這是被神所棄或被人所棄，它是我們可以回想的空間，是可以回轉的可能；簡言之，是棄假歸眞的第一步。豐盛生命的路線極少是直線的，它有許多跌盪起伏，需要經過不少的傷心地和流淚谷，要緊的不是不會犯錯，而是永遠不相信現今的錯誤是回頭無路，這是巴力的嘲諷。耶和華卻要說：「我怎能捨棄你？我怎能棄絕你？」（8）

打開報紙，我們看見無意義的毀滅幾乎每天都在發生，醉酒駕車的人把一個二十歲的少年輾斃於街頭，年輕的母親不甘心丈夫的欺騙，在食物中下毒，全家四口死亡；一個壯年又身居要職的人，因一時貪婪，受賄貪污，被法庭判處八年監禁，吊銷專業資格；另一個人跟朋友出國召妓，染上愛滋病，回來又傳給自己心愛的妻子；罪惡藉著各種方法和途徑把毀滅播種在我們的社會，有的因爲牴觸刑法，公諸於世，然後才把人的一生毀滅，更多的只暗暗地工作、暗暗地蠶蝕、暗暗地破壞。因此耶和華驚叫：「我怎能使你如押瑪？怎能使你如洗扁？」就有著非常的意義。

如押瑪的毀壞，如洗扁的消滅，是我們應得的下場，卻是眞愛不應有的結局；受傷的戀者

已經爲祂的愛付出代價，這個代價不能白付，祂不是一個無能的戀者，有一天祂要怒吼如獅（10～11；另參五14，十三7），祂的吼叫要把人驚醒，不再受非愛的撥弄迷惑，乃要急促地從爲奴之地歸回，且是顫驚地歸回。對沉溺罪惡的人，非如獅的怒吼，不足把人驚醒，仍然視祂的愛與恩慈爲理所當然；對罪惡的勢力，亦只有如獅的怒吼能顯出誰是眞正的主人；對那些厭倦罪惡卻是無力回轉的，耶和華的怒吼卻像最有力的邀請，但這一次不再像慇懃的鴿子，東飛西撲，他要直歸回耶和華那裏去。從一個不太尋常的角度來說，神的審判常是人能回歸神的祕密通道，因爲其他道路都給罪惡破壞了、堵塞了；罪帶來的苦難、失望、後悔，常常都是天上敞開的門，使人能重新尋找神。這正是愛的得勝：撒但利用罪把人與神隔離，人落在罪中，牠又放下厚厚的懊悔之牆，使人自閉其內來消滅，就如流落遠方的浪子，比豬不如；多少時候在異地的被棄、飢餓，正是慈父發出的呼喚，是叫人能起來回家的訊號！保羅說：「只是罪在那裏顯多，恩典就更顯多了。就如罪作王叫人死，照樣，恩典也藉著義作王，叫人因我們的主耶穌基督得永生」（羅五20、21）。

這就是眞愛的勝利。

註：

1. 另參亞述一面的記載，Prichard, *ANET, op. cit.*, p.283.
2. John Bright, *A History of Israel, op. cit.*, p.273.

3. 此王在*ANET*, p.285，是稱作Teqnakhte,建都於沙押斯（Sais）。「梭」（So）即是希伯來文對Sais的音譯，王下十七4可譯作何細亞派使者「去沙押斯，見埃及的王」，參H. Goedicke, *BASOR*, 171, 1963, pp.64～66.
4. 一說是撒縵以色列崩前已取下撒瑪利亞，撒珥根只負責把以色列組織成亞述的一省，Bripht, p.274.
5. Wolff, p.172.
6. Andersen and Freedman, p.550.
7. Wolff, p.174.
8. Andersen and Freedman, p.553.
9. See A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel, op. cit.*, pp.3ff.
10. Andersen and Freedman, p.555.
11. *Cf.* D. J. McCarthy, "Hos, 12:2, Covenant by Oil," *VT* 14（1964）,pp.219～21.
12. Andersen and Freedman, p.558.
13. Wolff; p.176; Sturart, p.162.
14. Andersen and Freedman, p.558.
15. Philip King, *Amos, Hosea, Micah——An Archaeological Commentary, op. cit.*, pp.92f; see also W. F. Albright, "The High Places in Ancient Palestine", *VT*, 4, 1957, p.242～258; G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, 1962, pp.114f.

16. See M. O'Connor, "The Rhetoric of the Kilamuwa Inscription," *BASOR* 226, 1977, pp.15～29, 作者即指出一句詩句未必就是一句文法的短句。
17. Wolff, p.183.
18. Mays, p.143.
19. 唐佑之，頁210。
20. 參《呂譯》。
21. W. Kuhnigk, *Nordwestsemitische Studien zum Hoseabuch*, Rome, 1974, p.122, quoted by Andersen and Freedman, p.567.
22. 窩夫引用R. Bach的論文，指出幾種可能的譯法，如「我經過，看看他肥美的顎項」，或受他肥美顎項的吸引，走過去摸摸他等等，都是怪異的翻譯，Wolff, pp.179, 185.
23. 有認爲「雅各」是後來編者加上去的，例：Mays, p.144, fn.b.
24. 有關「以法蓮是馴良的母牛犢」一語跟烏加利文的背景，參M. H. Goshen-Gottestein, "'Ephraim Is a Well-Trained Heifer' and Ugaritic *mdl.*" *Bib*, 41, 1960, pp.64～66.
25. Wolff, p.186.
26. Andersen and Freedman, p.568 便這樣譯，另參Wolff, p.186.
27. Wolff, p.180, fn. s.七十士譯本是："phōtisate heautois phōs gnōseōs."：另參p.186的解釋。
28. Wolff, p.181, fn.w.

29. Oppenheim, *ANET*, pp.287～88, quoted by Wolff, p.187.
30. Oppenheim, *ANET*, p.284, quoted by Wolff, *ibid.*
31. M. C. Astour, "841 BC: The First Assyrian Invasion of Israel." *JAOS* 91, 1971, pp.383～389.
32. Wolff, p.571.
33. Oppenheim, *ANET*, p.282.
34. Wolff, p.181, fn. cc.; Mays, p.147.
35. 唐佑之，頁217：跟隨Andersen and Freedman. p.572.
36. D. Stuart, "The Sovereign's Day of Conquest." *BASOR*, 221, 1976, pp.159～64.
37. Wolff, p.197.
38. 嚴格來說，希伯來動詞的時式，强調的不是「什麼時候的行動」（time of action），而是「哪一種行動」（kind of action）：本節說神在以色列年幼時候就愛他，指的正是一種始於過去而繼續於現在的行動。
39. See Rosenthal, *ANET*, Supl. p.218; and Pfeiffer, *ANET*, p.450
40. Mays, p.153.
41. 參*TDNT*, vol.5, pp.971～74; Wolff, p.198.
42. LXX: "ek prosōpou mou autoi."
43. Wolff, pp.190～191; Andersen and Freedman, p.578.

44. Andersen and Freedman, p.579.
45. 唐佑之跟隨Ardersen and Freedman 的解釋，問同一問題，見頁22。
46. LXX: "anelabon auton epi ton brachiona mou".
47. Andersen and Freedman, p.579. *Cf.* Wolff, p.199.
48. 參Wolff, p.191, fn. h～k. 有詳細解釋「嬰孩」、「俯身」、「饋養」等詞是怎樣得來的。
49. See R. Gordis, *The Word and the Book, Studies in Biblical Language and Literature, op. cit.*, p.182; Wolff, p.192; Andersen and Freedman, pp.584～85.
50. See Yigal Yadim, et.al. *Hazor 1*,Jerusalem, 1958, pp.19ff.
51. LXX: ēsthenēse, 亦可解作「使之生病」。
52. Wolff, p.192. fn. o., 另參p.200.
53. Mays, pp.155f.
54. See Kuhnigk, *op. cit.*, pp.137～78; Andersen and Freedman, pp.586～87.
55. *Cf.* Wolff, p.201.
56. See Stuart, p.181.
57. 唐佑之，頁226。
58. 「是你們中間的聖者」，亦屬於耶和華一個名號（title），其意與「自從你出埃及地以來，我就是耶和華你的神」（十二9），參Mays, p.158.

59. Mays, p.158認爲10節是後來編者加上去的，爲的是補充9節的意思。
60. F. I. Andersen, *Job*, Ill. 1976, pp.264f.
61. 另一可能是指幼發拉底河及尼羅河。參亞九10；詩七十二8。Andersen and Freedman, p.592.
62. 有關希伯來人的歷史觀，可參Herbert Butterfield, *Christianity and History*, London, 1949; and *History and Human Relations*, London, 1951; Reinhold Niebuhr, *Faith and History*, New York, 1949; R. North, *The Old Testament Interpretation of History*, London, 1946.
63. F. J. Sheen, *The Power of Love*, New York, p.48.
64. T. S. Eliot, "The Hollow Men", in *Collected Poems*, New York, 1934, p.101.
65. 羅洛．梅，《愛的序言》，葉頌聚譯，台北，一九七三，頁11。
66. 同上，頁58～59。
67. Derek Kidner, *The Message of Hosea, op. cit.*, p.100.
68. Jacques Monod, *Chance and Necessity*, London, 1971.
69. B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, New York, 1971.
70. J. Monod, *Chance and Necessity, op. cit.*, p.112～113.
71. *Ibid.*, pp.172～173.
72. *Ibid.*, pp.145～146.
73. B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity, op. cit.*, p.21.

何細亞時代（下）

B 回顧與前瞻（十一12～十四8）

這是先知在何細亞時代講道的最後一組言論，包括何西阿書最後的三章，內容是回顧與前瞻。回顧前塵往事的是從以色列人出埃及以來一直到現在，都是違背耶和華藉先知向他們說的話（十二章），因此就是直接反叛救贖她的神（十三章），這些罪惡只會自招滅亡，因此以法蓮是沒有明天的，以色列亦沒有希望。但耶和華不能讓人的罪勝過祂的愛，祂的計畫可以暫時遭受挫折、延誤，卻不能亦不會永遠失敗。不，何西阿書一個叫人鼓舞的信息乃是：人的罪惡無端會帶來多大的破壞，甚至叫整個國家消失，罪惡卻不是全能的，只有神的慈愛是全能。不錯，神的慈愛是要勝過人的罪惡（十四章）。何西阿書亦以此信息作全書的總結。

本書最後一大段可作如下的分析：

1. 沒有明天的以法蓮　十一12～十二14
2. 沒有希望的以色列　十三1～十三16
3. 愛的回歸　十四1～十四8

1. 沒有明天的以法蓮（十一12～十二14）

十一12　以法蓮用謊話，

以色列家用詭計圍繞我；
猶大卻靠神掌權，
向聖者有忠心。
（或作猶大向神，
向誠實的聖者猶疑不定。）

十二 1 以法蓮吃風，
且追趕東風。
時常增添虛謊和強暴。
與亞述立約，
把油送到埃及。
2 耶和華與猶大爭辯。
必照雅各所行的懲罰他，
按他所作的報應他。
3 他在腹中抓住哥哥的腳跟，
壯年的時候與神較力。
4 與天使較力並且得勝，
哭泣懇求，

在伯特利遇見耶和華。
5 耶和華萬軍之神在那裏曉諭我們以色列人，
耶和華是祂可記念的名。
6 所以你當歸向你的神，
謹守仁愛、公平，
常常等候你的神。
7 以法蓮是商人，
手裏有詭詐的天平，
愛行欺騙。
8 以法蓮說，我果然成了富足，
得了財寶，
我所勞碌得來的，
人必不見有甚麼不義，可算為罪的。
9 自從你出埃及地以來，
我就是耶和華你的神，
我必使你再住帳棚，
如在大會的日子一樣。

10 我已曉諭眾先知，
並且加增默示，
藉先知設立比喻。
11 基列人沒有罪孽麼？
他們全然是虛假的。
人在吉甲獻牛犢為祭，
他們的祭壇，
好像田間犁溝中的亂堆。
12 從前雅各逃到亞蘭地，
以色列為得妻服事人，
為得妻與人放羊。
13 耶和華藉先知領以色列從埃及上來，
以色列也藉先知而得保存。
14 以法蓮大大惹動主怒，
所以他流血的罪，必歸在他身上，
主必將那因以法蓮所受的羞辱歸還他。

如上所言，希伯來文聖經第十二章1節，即是和合本十一章最後一節（12）。這段所論

的，與十一8～11沒有直接的關係，因爲十二章是完全從另一個角度來申述：它的對象是以法蓮的虛謊與强暴，鑰詞是他們的「詭計」（mrmh，只見於本章），發言者是耶和華（及藉先知發言的耶和華），形式是耶和華的「控訴」（和合本譯「爭辯」，十一12，十二1、3、7及下、12、14a），結局是「主必將那因以法蓮所受的羞辱歸還他」（14b）。

本章（和下一章）的回顧味道相當明顯，不僅論題曾見於以前的篇章，如罪與罰的關係，對以法蓮歸回，在各巴力中心（基列、吉甲）背約崇邪，用詞和比喻亦如此，如風、增添虛謊、强暴、獻牛犢、田間黎溝、羞辱等（參下面註釋）。

但本章的統一性並不是頂明顯的，何西阿要回顧的事太多了，他的比喻亦極豐富，因此論題由一個轉到下一個，是幾乎不可預測的，罪罰與回歸交織著，種種背約的歷史事實像獨立的畫面，在我們的眼前飛快掠過，造成的累積效果就是一個全然敗壞的以法蓮，加上耶和華的道（4b、6、9a、10）和工作（4～5、13），使以法蓮黯淡的前景更顯絕望。

不過何西阿的歷史觀並不是片斷式的，而是整全的，他是在救贖歷史的框框內來回想以法蓮的罪惡，因此他的目的不是散播絕望的氣氛，而是從罪罰中指出回歸的必須，先在第6節，至終是在第十四章。他們招罰的原因是破壞與耶和華立的盟約，他們能回歸的原因，也是耶和華守約施慈愛，不過已不是以色列人應得的了，完全是本乎神白白的恩典。

本章可按下面分段來研讀：

引言　十一12～十二1

以法蓮背約　十二2～5
邀請回歸　6
耶和華的身分　7～10
再論以法蓮的罪行　11～13
宣告刑罰　14

整篇講章都是以先知爲第一人稱說出，原告者耶和華與被告者都是以第三人稱表達，耶和華只在十一12和十二9～10，是以第一人稱出現，而以法蓮亦在第9節是以第二人稱出現，因爲在那裏是耶和華直接向他們表白祂的身分：「我就是耶和華你的神」。

從歷史背景來看，因爲十二1提及以法蓮與亞述立約，又與埃及結盟，加上提及以法蓮的富足（8），應屬公元前七二〇年代中期，亦即是亞述王撒縵以色五世剛登基的時候。那時何細亞看錯了三件事：自己短暫的富足、埃及的可靠性，和亞述新王無暇實踐他的霸權主權，結果做了一件致命的錯事，即向埃及求盟，以抗亞述（王下十七3～4），促成亡國的悲劇（七二二年）[1]。

本章的體裁並不畫一，句子長短的分別很大，有的是二行體，有時是三行體（2、10、14）。主要仍然是詩體，雖然具有完整平行對句的不多，像十二1b、2b；但具平行意義而句子長短的5、12b、13；是何西阿書詩體一個頗獨特的現象。

十一12 十一12和十二1均有共同的主題：指責以法蓮的謊話、計謀、虛謊，與强暴。十二2，耶和華便提出控訴（「爭辯」）。這兩節並不好解，馬索烈抄本亦可有不同的翻譯，和合本在本節尾的小字可以顯示出來。

本節描寫的頗不尋常：以法蓮與以色列用謊話和詭計圍繞耶和華[2]，無論耶和華怎樣想幫助他們，祂都遇到謊話和詭計。「謊話」（khs）與誠信眞實相對，因此亦是違背立約的關係；同樣地，詭詐（mrmh）更是以法蓮對耶和華的態度，可見於他們與亞述和埃及的關係上（參11～12b）。

12b按和合本的翻譯不是沒有問題的：「猶大卻靠神掌權，向聖者有忠心」。至終的問題是何西阿的立場問題：他是不是反對以法蓮而贊同猶大的現況呢？抑或他基本上看南北國都是犯了罪離棄神？若是前者，和合本所根據的馬索烈抄本是對的。但我們在解釋一7已經討論過，何西阿對以色列和猶大是一樣的定罪，同樣的問題出現在五5、12、13，六4、10～11，八14，十11等經文上。故12b很可能是經過後期猶大編者的修改，以符合南方讀者，特別是本章，因爲在十二2，「耶和華與猶大爭辯」（直譯是「耶和華控告猶大」），與十一12「猶大卻靠神掌權，向聖者有忠心」是矛盾的。若是爲了維持十一12，我們就必須修改十二2，如把「猶大」改爲「以色列」。不單如此，五10「猶大的首領如同挪移地界的人」（參註釋），這個控罪既有歷史背景作支持，經文亦不容許我們修改成爲以色列，故猶大同樣是罪無可恕，不容狡辯的。

那麼我們應怎樣處理12b？《呂譯》和《現中》均保留12b的猶大，但把猶大與以法蓮的背道

並列：

《呂譯》：「猶大對上帝還是刁賴，
對可信可靠的聖者還是任性。」
《現中》：「猶大仍然背叛我，
——信實，神聖的上帝。」[3]

關鍵性的地方是12b的「神」（ʾēl）和「聖者」（qedōšīm是複數），到底是指耶和華抑或巴力，因爲純按文法來說，這對詞語均可指二者：神（El）是迦南神祇中的至高者，而聖者（qedōšīm）則是指El班次中的成員（故用複數），他們都是稱作「聖者」[4]；這樣一來，猶大依靠的，就不是耶和華，而是巴力諸神。

「掌權」（rd），原文不清楚知道它的字根是什麼，有幾個可能，故和合本小字亦作「猶疑不定」，若爲後者，其字根是rdw，指游離，無方向的行走；武加大本是根據字根yrd來譯作「下去」、「下到」，此二種翻譯都表明猶大跟隨的是偶像而非眞神。

十二1 「以法蓮吃風，且追趕東風」，與上一節的「猶疑不定」是配對的，猶大怎樣無定向，以法蓮是同樣的飄忽。1a是以風爲比喻，1b是解釋這個比喻：「時常增添虛謊和強暴，與亞述立約，把油送到埃及」。故我們知道風的比喻是指以色列左右飄搖的外交政策。

風的比喻要從以色列的地理來了解。以色列的東面是乾旱的沙漠，由東面吹來的風便是「旱風」，是屬於違約咒詛的天然災禍（申二十八22；參王上八37；摩四9），它吹過的時

候，人畜均不能呼吸，農作物枯死，是沒有人歡迎的。以法蓮卻追趕它，以它爲友，其荒謬性是本比喻的要點。

「吃風」（rʿh）直譯是「放牧者」。以法蓮在旱風中牧放[5]，無瞧類矣！以法蓮的安全保障來自耶和華，他們卻與亞述和埃及結盟，只是自招敗亡，這是衆先知一而再地指出的（賽三十1～5，三十一1～3；耶二16、19，三十七7～10；結十七15），只可惜他們仍然相信自己的計謀，以詭計對神待人；這樣的態度必然是「時常（直譯是「整日」）增添虛謊和強暴」的。不錯，作爲古代近東一份子，以法蓮不可能不與外國發生某種外交關係，就算是友好關係吧，也不必墮落到屈身求安的，而完全丟棄與耶和華立的約於不顧的，這是他們的盲目，也成了他們的悲劇。追趕東風怎樣不可能，屈辱偷安也同樣是悲慘，這是1b要說的。

「與亞述立約」，這是何西阿書第一次明言此事，亦是違反申命記的禁例（申七2，十七16）。

「把油送到埃及」，這也是立約的行動，有幾種不同的解釋：它可以是爲表示友好而以油爲貢品；或是以油作立約的條款，即附庸國向歸屬國獻油，以示盟約生效，見於亞述文獻[6]；亦有人認爲這是古代測試立約者是不是忠誠的方法，他們把油滴於水面，從油呈現的形狀來判別眞僞[7]，最後一個看法與第二個是相近的，亦從經文找到一點佐證，原來把油「送到」埃及，送到（ywbl）是來自bll，即混和，這樣一來，本句便可作「用油與埃及混雜」，亦是指與埃及立約了。

無論怎樣，1a的比喻與1b的解釋是相當一致的，也有歷史事件的支持。以法蓮追趕東風，可以是指何細亞在七三三年與提革拉毗列色的立約；他們與風爲友，亦是指提革拉毗列色三世駕崩後，以色列與埃及結盟，前者使以色列失去主權，後者使他失去國家。

2　現在耶和華要與猶大爭辯，要報應雅各。

耶和華要控訴猶大，並要按雅各「所行的」（drgyw，直譯是「他們的道路」），和「所作的」（m'lyw，直譯是「他們的作爲」）來報應他們。在本節，猶大的身分是被告，耶和華是原訴人，顯出十一12的「猶大」身分也是背約棄道的。

代表以色列的雅各，其罪人身分更無可懷疑，其道路是背棄神，其作爲是惹神憎厭。但本節用的雅各，所指的是以色列國，不是指以撒的兒子雅各，本章3～4、12三節用的雅各事例，是就解釋性比喻（interpretive analogies）來用，意思是作者只就某一方面的意義來建立他的比喻，而這「意義」未必是代表比喻本體（這裏是列祖雅各）是好是壞的，故我們不能本於本章2、3～4、12等節來說，以撒的兒子雅各是神所定罪[8]。

作爲猶大國和以色列國的始祖，雅各是可以代表整個希伯來族的，他們同樣犯了向列强求盟，因而背棄了與耶和華立約的罪，是用謊言與詭計圍攻耶和華，1b的「與亞述立約，把油送到埃及」，正是其罪的描寫，包括聯盟與進貢；在古時，這種聯盟與進貢必然與異邦的神是有關係的，惹神怒的原因正在此。

3～4　這兩節引述雅各生平兩個事蹟：在母腹中抓著哥哥的腳跟（創二十五26）；和在

雅博渡口與神較力（創三十二22～32）；3b說是與神較力，4a說是與天使較力，並且是以不同意的口吻引用後一事，顯出何西阿根據的列祖傳統，未必與我們在創世記讀到的完全相同，他可能另有口傳的版本作根據的。

按創世記第一個事件的記載，以掃與雅各原是利百加的雙生子，但以掃是首生的，雅各用手抓著以掃的「腳跟」（'āqēb），遂改名雅各（ya'aqōb）意思是抓著，二者是諧音的。後來此事在創世記再被引用，指雅各以欺騙手法「奪去」（ya'aqōb）以掃的長子名分（創二十五26），可見這事件已成了一個典例。原來在希伯來人的社會，尊卑輩分是十分重要的事情，雅各欺騙以掃，成了以下犯上的典型反面教材，這是何西阿在3a引用的原因。

3b和4a「壯年的時候與神較力」、「與天使較力並且得勝」，明顯地是指雅博渡口與天使摔跤的事（創三十二22～32），但含意並不一樣。在何西阿書，由母腹中抓緊以掃的腳跟，到與天使的較力，是含有愈來愈壞的意思。「壯年」一詞含意不是頂清楚，在申二十一17及詩七十八51，它是指人的性能力[9]，與3a的「腹中」生命階段成對比。值得留意的是，創世記在此事的記載，全沒有反面意思在內的，故我們說何西阿可能是本於不同的版本來作這比喻。雅各在這事件之後，名字改爲以色列（yiśra'el），因爲他與神（'ēl）較力（śārā）而得勝。

到底雅各是跟誰較力呢？按何十二3b是「與神」，4a是「與天使」，但按創三十二25，只說是「那人」（'ys），這詞其實應譯作「那位」，因它是可以指人或神的，古時神亦

常以人的樣子顯現人前，故此何西阿的說法與創世記的記載是沒有衝突的。

雅各在雅博渡口與神較力，一共有三個結果：他的大腿窩扭壞了（創三十二25），他的名字從雅各改爲以色列（28），和他接受祝福（29）。在創世記的記載是沒有責備的意思，在何西阿書卻是有。若是連同在母腹抓緊以掃的腳跟，何西阿的目的就是要揭露以色列的詭計：在母腹時就心想僭奪他哥哥以掃的長子名分；壯年的時候又想勝過神，他的主；現在的以色列同樣想用詭計越過耶和華，他巧奪豪取的性格並沒有改變。這是何西阿要責備他們的本意。

4a直譯是「與天使較力，他得勝」，這個「他」是指誰呢？假如何西阿引用這事是另有所本，我們就不能用創三十二章來解釋4a的問題；再者，假如雅各是明顯的得勝者，他爲什麼要「哭泣懇求」？再者，上面指出，創世記的「那人」是可指人或神的，故「那人見自己勝不過他」，也不是頂清楚說出誰勝了誰。那麼何西阿所根據的傳統是不是說天使得勝了，因此雅各哭泣懇求，然後天使爲他改了名字，並給他祝福？最低限度，這樣的解釋能較完滿解釋4a，並且與十一12和十二1責備的詭計無效，是平順銜接；不然的話，前面說他們詭計無效，3b和4a便成了武力有效，與何西阿一貫責備赤裸暴力的思想違背。

倘若這是何西阿的原意，它爲我們揭露人生一個重要的，也是常被忽略的眞理：受傷害，遭打擊，並不常是消極的，它可以是人得醫治、蒙賜福的地方，因此雅各給那地方起名叫毗努伊勒，意思是我面對面見了神。

4b「在伯特利遇見耶和華」。雅各在伯特利有兩個屬靈的經歷；第一次是他離開父家往

他舅父拉班家娶妻，途中經過伯特利，就在那裏住宿，夢中見耶和華向他顯現，並把亞伯拉罕之約賜給他，他醒後知道此地是「神的殿，也是天之門」，他便把所枕的石頭立作柱子，給那地方起名叫伯特利，意思就是「神的殿」（創二十八10～22）。

第二次是神吩咐雅各上伯特利築壇，以記念「你逃避你哥哥以掃的時候向你顯現的那位」。他對家人的轉述，可以反映出他對神的認識，祂「就是在我遭難的日子應允我的禱告，在我行的路上保佑我的那位」（創三十五1～3）。這兩個經驗對何西阿時代的以色列人均有特別的意思，前者是以色列得迦南地的應許（亞伯拉罕之約），後者是應許要在以色列遭難時保佑他們；現今以色列陷於無以爲繼的苦境，何西阿是不是想重振雅各的傳統，使以色列免於亡國的惡運？他們是依賴自己的計謀和勇士以致落在這種困境，要脫離困境，他們必須依靠神，像雅各一樣，從失敗中學習成功的功課。

5 和合本把4與5節相連在一起，其實第5節是一個獨立的頌讚詩（doxology），特別是用在審判上的頌讚詩（doxologies of judgement）[10]，是行使聖律時用（書七19）。它承認耶和華是「萬軍之耶和華」，祂的名字是聖潔的名字（參詩三十4～5，九十七12），因此要承認自己的罪孽，接受神的審判；萬軍之耶和華表明祂絕對的能力和主權，而祂名字是可記念的，表明祂的身分已由祂的作爲表明，是萬代當尊敬的[11]（「可記念」zkr。參出十五3；詩一〇二12，一三五13）。阿摩司亦有這一類的頌讚詩（摩四13，五8，九5a～6c）。

這首頌讚詩有承先啓後的作用。承先：是承繼以色列的改名（由雅各改爲以色列），是本

於耶和華的啓示，也標明新關係的開始，以色列要作耶和華的僕人，成就祂爲萬國定下的旨意。啓後：可惜以色列人失敗了，因此要預備自己的心，聆聽下面一節的話。

6 本節一開始的「所以」，表明它與上一節禮儀式的頌讚詩是有關係的。因爲耶和華是萬軍之神，「所以你當歸向你的神，謹守仁愛、公平，常常等候你的神」。

從上文意義的發展來看，雅各（代表以色列）在伯特利遇見耶和華，祂曾向他說話，說的是什麼呢？可能就是本節說的歸向神和等候祂，或說這是何西阿對雅各之伯特利經驗的解釋，而第5節的頌讚詩則是其結果：祂是萬軍的耶和華，祂的名是可記念的。

「仁愛」（hsd；參四1）與「公平」（mspt；參五1，十4）都是立約的語言，仁愛更可譯作「守約的誠實」，既與耶和華立了盟約，就應守約，無論什麼事臨到。這是何西阿用雅各傳統來勸諭以色列人的至高目的，要懷仁愛與公平之心，歸回耶和華，常常等候祂，爲的是什麼呢？可以逃過刑罰嗎？可能會，也可能不會，這不是問題之所在；就算是個人至終仍須面對背道的結果，作爲選民，他仍須謹守誠信與公平的原則待神，這樣，作爲以色列整體的「你」（with），仍能繼續存在下去，耶和華仍然要保守他、救贖他（參申四25～31所論之「你」）。

他們當中有些人會逃過滅命的厄運，他們會被擄到異國，只要他懷悔改之心，謹守約的責任來歸向耶和華，並且常常等候祂，那麼他們仍能歸回、被重建，這是八世紀以色列人最踏實的希望，也是他們剩下的惟一出路，以色列亡國被擄的命運已因整體的背道而注定了，卻不等

於個人不能在此時此地順服先知的勸導，歸回眞神也不是徒勞無功的，那永遠是需要和可能的，因爲被擄之民仍然是耶和華的約民，只要他們持守聖約，他們與神的立約關係就得以維持，他們就不需要用自己的計謀來自保偏安，那是毫無用處的，耶和華按祂的權能與信實（5b）來使餘種不致滅絕，這是他們必須歸回耶和華的原因。

人落在大試煉中，第一個反應自然是亟亟地尋找出路，甚至不惜犧牲一切以求自保，包括他一直信靠的神，很多時候這也成了他泥足深陷的原因。在這個時候回歸神，即使遭患難、受損失，我們仍要謹守誠信公平，不胡作非爲，只是殷切仰望等候神，此等行爲也會被人譏笑；被譏笑，因爲人在急難中認爲只要做點什麼，總比不動不做的好，我們是高估了自己，而低估了苦難澈底的剝奪能力，殷切等候神卻不是不動不做，他只是不再重複使他泥足深陷的錯謬，做他應該做的；在人有所不逮的限制下，他深知耶和華不會不動不做，祂必按自己的時間和方法來施行拯救。

7 自7～11節，何西阿暫時放下雅各的傳統，直接論到以色列當前的罪惡；發言者是耶和華。7～8是經濟剝削的罪；9～11是宗教背道的罪。到了12節起，又再以雅各比喻他們的不是。

7a「以法蓮是商人」，直譯是「以法蓮是迦南人」（kĕna'an）。聖經一般以kĕna'ănî來指迦南人，後來這詞稱作腓尼基人（撒下二十四7）或「商人」（箴三十一24；番一11，二5；結十七4），特指西岸沿海的民族。他們以旅行及經商聞名於世，他們亦因此發了財。但

這種商人是怎樣發達的呢？是以「詭詐的天平」來發達。詭詐的天平就成了他們的身分標記，他們用大小法碼（參圖49）和不公道的升斗和秤來欺騙人，獲取暴利，這原是律法禁止，又爲智慧文學所責備的（申二十五13；利十九36；箴十一1，十六11，二十23；伯三十一6），可惜以色列人與迦南人全無二樣，他們忘記自己的身分而取了外邦人的身分，耶和華看見祂面前站立的，只是一羣爲了自利而不管他人死活的人；阿摩司對不法商人的責備至爲嚴厲（摩八4～7），他亦用「詭詐的天平」一語，顯出這不再是一種表徵，而是相當普遍的欺詐行爲。

7b「愛行欺騙」，按和合本的翻譯，這好像是由一個助動詞（愛行）加一個不定詞（欺騙）構成，但這種文法結構在希伯來文是相當少見的；再者，這個翻譯好像是說以色列人愛的是欺騙這種罪，而事實上他們愛的是錢財，欺騙只是一種手段。按原文，這句可譯作「欺騙盟友」，因「愛行」（'hb）其實是指人際間一種關係，特別是盟約中的關係（參十一1），故譯作「盟友」；或者可譯作「與欺騙爲盟」，二者均非指愛行欺騙之罪，而是以欺騙爲手段，亦與雅各欺騙以掃的長子名分爲呼應，直接違反「不可欺壓你的鄰舍」（利十九13）的命令。

8 以法蓮的貪財不僅傷害別人，還向耶和華誇耀：「以法蓮說，我果然成了富足，得了財寶；我所勞碌得來的，人必不見有什麼不義，可算爲罪的」。何西阿是引用被告的話來證明他們是有罪的，這種方式在六1～3，八2和十3均有用。

以法蓮指著自己的財富說他是無罪的，若是有罪，怎可能「成了富足，得了財寶」呢？原來以色列人相信財富是神所賜的，而且是只賜給公義之子，因此發了財就成爲蒙天寵的證據，

它們包括土地、房屋、農物、牲畜和奴僕。

本節所用的「財寶」（'ōṣer），在第4節是指雅各的「能力」，是叫他敢與神較力的依憑（另參十三6），亦是現在以法蓮認爲他是勝過別人的地方。假如他們一切物質均是來自神，就不應驕傲，更不應說：「這貨財是我力量我能力得來的」（申八17）。什麼時候他這樣說了，就表明不再依靠神而活，是破壞了與神的盟約關係，神亦要收回他們的土地財物，並且滅其國，逐其民（申八19～20）。在整個以色列的歷史，神不斷責備他們的貪婪、詭計、陰謀，全是因爲他們以財爲傲，不惜用種種卑劣手段來巧奪豪取（撒下十二；賽十2；耶五27，十五13，十七3；結七11，二十八；彌六12），其結局就是毀滅；刑罰之所以是這樣嚴苛，因其癥結不只是貪財，而是背約，這也是本節的主旨。

財富必然是天寵的證據嗎？約伯記明顯地是反對這種看法的，它否認善必致富，而惡必招貧；許多詩篇都有同一的看法（十，十二，十四，三十七，四十，四十一，五十二，七十，七十二，七十四）：它們把財富等同於不義；而貧窮則等同敬虔。到了被擄前期，因著祭司與權貴勾結，財富和能力幾乎成了罪惡的同義詞，這個思想一直延續至被擄時期及被擄之後的猶太教，成了新約的一個思想，財富成了瑪門的範圍，與神是不能混在一起的，因此人不能既事奉神，又事奉瑪門（太六24；另參可十17及下；路十二16及下；可十23）。

舊約有另一種財富觀是獨立於上述二線的，那就是箴言的財富觀。它看財富爲人努力的報酬，是安全感的來源（十15，十八11），能保障人的生命（十三8），贏得朋友（十九4）。

不過這些句子並不全是屬於教導的一部分，它們很多時候只是描述句，沒加價值判斷在內的。具有教導意義的，反是勸勉人在美名與財富之間，人應取前者而捨後者（二十二1）；貪財使人變得貪婪（二十八22）、自大（二十八11）、無知（十八22），結果一無所得（十三11，二十二16）。因此何西阿在這裏的教訓並沒有與他們的「民間智慧」有衝突，他只是突出了貪財而自義是背約棄義的徵候。

8b「我們勞碌得來的，人必不見有甚麼不義，可算爲罪的」。和合本的翻譯是過度中性，馬索烈抄本和七十士譯本的語氣都是較强的。

《呂譯》：「但他獲得的利
必不足以抵消他所犯的罪」

《現中》：「沒有人敢指控我們發橫財」

《現中》是比較意譯，但意思是簡單清楚，發言者是以法蓮，《呂譯》是較近七十士譯本，發言者是耶和華或先知；二者相同的，都是一個貪財枉法、沾沾自喜的以法蓮，卻是一個已經犯了罪（ht'……'wn），不過自以爲財可遮天的狂妄人，益證其罪難饒，罪無可恕了。

9 本節是引用出埃及和在曠野兩個經驗，說出「我就是耶和華你的神」，一句既是介紹神的名字，又是重新肯定神——人際關係的禮儀言語。以法蓮說：「我果然成了富足」；耶和華說：「我就是耶和華你的神」，是從出埃及的時候就如此，他們不應以財富來遮蔽神的面！祂現在就要他們重新面對祂，要把他們驅逐出去，離開城市，離開房屋，再住在

昔日的帳棚，就如他們守住棚節住帳棚的時候一樣。

以前我們說過，以色列被逐離家園，再入埃及，是雙重意義的，一方面是刑罰，另一方面是重建，再入埃及爲的是再出埃及（十一11）；這裏「再住帳棚」亦有同樣的意思，他們一直不能擺脫迦南宗教的影響，巴力就像他們的宗教毒品，不完全離開毒品流行的社區，人就很容易再染毒癮；耶和華使他們再住帳棚，就是要他們再過曠野的生活。但曠野生活是他們認識耶和華的引導和供應的時候（九10，十一1；另參二5，十11），他們要從頭學起，重建他們的將來。

這裏雖有提及「如在大會的日子」，再住帳棚卻不是指新的住棚節[12]，因何西阿用的是「如在……日子」（kym），是用昔日守大會時住帳棚的經驗來比喻將要臨到的飄流生涯，不是將來的宗教復興（參二11及下、16及下，九15、17）；何西阿年代亦沒有新的住棚節興起來[13]。

10 這節粗看來是頗突兀的，與上下文的關係不是頂明顯，但細究下，它其實是繼續上一節的審判，這裏是藉先知來表明神審判的心意。

本節有三句，各有一動詞，屬於同義平行體。第一個動詞可以作將來式讀（dbr 'i），「我必曉諭衆先知」[14]；是指再出埃及後神要藉先知對他們說話，與上一節接合。但亦可以當過去式讀，如和合本及《呂譯》，是指過去一種不斷重複的行動，只可惜沒有什麼果效[15]。

第二句明顯地是過去式：「並且增加默示」，直譯可作「我增加許多異象」，是表明神爲

要以色列人明白而曉諭再曉諭，異象加異象。

第三句比較複雜：「藉先知設立『比喻』（dmh）」。dmh有兩種可能的解釋：(1)dmh在何西阿書其他地方都是指「滅絕」、「滅亡」，使緘默等（四5、6，十7、15），若是按這個用法，這句便應譯作「藉先知滅絕他們」[16]。但(2)，這詞亦可解作比較、比喻，那就如和合本的翻譯。從意義發展來說，二者均可；照(1)因爲以色列人不聽神衆先知傳遞的信息，現在他們自招滅絕的苦果；若是按(2)的意思，第三句與前兩句是構成三行同義平行體，故第三句論的與前二句相同。

何西阿自然可能是就「滅亡」一義用dmh的，這與他看神的話是歷史成事的力量是吻合的，第一句的曉諭和第二句的異象亦是爲此。問題倒是dmh在這裏解作比喻，是不是更合上文下理？與當時的實況是不是更吻合？

11 作者再次引用基列和吉甲來指出以色列人的罪孽：「基列人沒有罪孽麼？他們全然是虛假的；人在吉甲獻牛犢爲祭，他們的祭壇好像田間犁溝中的亂堆」。

何西阿用地方來指責罪惡已有好幾處（五1及下，六7及下，十9），通常他都是只提地名，沒提事件，這做法對第一代讀者是沒有問題的，他們知道該地名代表的是什麼意義，很可能該地還發生過什麼叫人震驚的事件，像多次提及的基列。但對後代讀者就不容易知道意何所指，像11b的吉甲，通常只靠推測了。

從本節所述，我們知道受責備的皆與宗教上崇邪有關，二地若有相同的地方，就是它們均

爲巴力崇拜的中心（參申三十二15～16）；11a用的兩個詞語「罪孽」（'wn）和「虛假」（sw'）亦加强這種解釋，因爲此二詞均是何西阿用來指假神的（十8）；這樣一來，本節要說的乃是：以色列接受刑罰的原因，是因爲他們犯的罪正如基列和吉甲一樣的惡名昭彰，罪無可恕了。

「獻牛犢」，希伯來文是複數（zbrm，字根是zr），是舊約極少用的。這原不是壞事，問題是他們獻予的不是耶和華，而是巴力。爲此，何西阿說：「他們的祭壇，好像是田間犁溝中的亂石堆」（直譯）。祭壇如亂石堆是以貶壓及譏諷式來說異教的祭壇。這個我們可以理解，從考古學掘出此時期的巴力祭壇，亦顯出是相當簡陋（參圖1）。但爲什麼說是「田間犁溝中」呢？我們在十4亦遇上這句話，在那裏，何西阿說他們有毒草長在犁溝中，而犁溝是古代農田的灌溉系統，毒草長於犁溝，就表明是散播毒草種籽的渠道，至終佈滿所有田地。本處說巴力祭壇如田間犁溝中的亂石堆，亦當作如是解。

12～13 何西阿再用雅各的傳統來描述以色列的情況，但這一次是用相當嚴謹美麗的結構和言詞寫出來，雖然12節的引用目的是不明朗的。讓我們先解釋每句的意思，再指出其結構。

12a是引述雅各逃到亞蘭地，不管此事的原意是什麼（參創二十八5，按創世記的記載，雅各去亞蘭是奉父之命，不是「逃」去的），何西阿把此事與雅各娶妻並列，而且指出雅各服拉班之役（看守羊羣），並不是爲愛的原故，只是爲了娶妻。

12b指出雅各是「爲得妻服事人」，一共有兩次，第一次爲利亞服事拉班七年，第二次

（12ｂB）是爲拉結也服事拉班七年。按創世記的記載，雅各欲娶之妻只是拉結，娶利亞只是拉班的詭計。再者，創世記雅各娶拉結，原是雅各爲愛而犧牲的故事，在何西阿書似乎變了爲「得妻」（b'sh）而服事及放羊（12ｂ；另參創二十九20、30，三十31）。何西阿有沒有可能是本於另一個雅各的傳統？

到了13節，何西阿敍述耶和華藉兩個先知做了兩件事：13ａ藉先知領以色列從埃及地上來；13ｂ，藉先知以色列得以保存。

第一個先知當是指摩西無疑。他是領以色列人出埃及的，而以色列人傳統上均稱摩西爲先知（申十八15，三十四10）。第二個先知可以是指撒母耳，亦可以是指以利亞。撒母耳在何西阿時代已是公認的偉大先知[17]，而以利亞的地位在較後期才得普遍承認；但本節說「以色列也藉先知而得保存」，它是指以利亞也是可能的，因爲(1)以利亞比撒母耳更近何西阿的時代；(2)以利亞大勝巴力先知，對何西阿會有特別的意義；(3)以利亞力抗君王（亞哈），對何西阿會有特別的意義，何西阿也是反對君王的（何八4，十三11）。不過耶利米在耶十五1是把摩西與撒母耳並列，我們不能輕忽撒母耳的可能性。

無論這兩個先知是誰，何西阿對兩個先知的興趣，似乎並不在乎他們是誰的問題，而是與雅各娶二妻的事件有關，這就引到結構的問題。

13節雅各（ｂ—）爲妻服事，14節耶和華藉（ｂ—）先知工作；13節雅各看守羊羣，14節耶和華看守以色列；13節雅各爲自己而做的事，14節耶和華爲救以色列獨自行事；13節雅各爲

二妻而服事拉班兩個七年，14節耶和華爲保守以色列而興起二先知。可見何西阿引用雅各事件的目的是在二者的對比，而不在雅各事件的原意。無怪乎安德生和傅瑞曼說：「形式上的相似能幫助人們的記憶」了[18]。

14 無論耶和華爲以法蓮做了什麼，他都是使人失望的，不單只叫人失望，他還是「大大惹動主怒」。「惹動」（k's）含有使神憂傷之意，在申命記及申命記歷史，那是指以別神使神動怒及憂傷，這正是以法蓮歷來以拜巴力來回應耶和華及其先知的罪孽。14ｂ指出這種罪孽是「流血的罪」，罪應至死（參利二十章）。他們多年使神蒙辱，現在神不再承擔，要把羞辱歸還給他們，使他們自食其果。

2. 沒有希望的以色列（十三1～16）

1 從前以法蓮說話，人都戰兢，
他在以色列中居處高位，
但他在事奉巴力的事上犯罪，就死了。
2 現今他們罪上加罪，
用銀子為自己鑄造偶像，
就是照自己的聰明製造，
都是匠人的工作。

有人論說，獻祭的人
可以向牛犢親嘴。
3 因此，他們必如早晨的雲霧，
又如速散的甘露，
像場上的糠粃被狂風吹去，
又像煙氣騰於窗外。
4 自從你出埃及地以來，
我就是耶和華你的神，
在我以外，你不可認識別神，
除我以外並沒有救主。
5 我曾在曠野乾旱之地認識你。
6 這些民照我所賜的食物得了飽足，
既得飽足，心就高傲，
忘記了我。
7 因此，我向他們如獅子，
又如豹伏在道旁。
8 我遇見他們必像丟崽子的母熊，

撕裂他們的胸膛，
在那裏我必像母獅吞吃他們，
野獸必撕裂他們。
9 以色列阿，你與我反對，
就是反對幫助你的，
自取敗壞。
10 你曾求我說，給我立王和首領，
現在你的王在哪裏呢？
治理你的在哪裏呢？
讓他在你所有的城市拯救你吧。
11 我在怒氣中將王賜你，
又在烈怒中將王廢去。
12 以法蓮的罪孽包裹，
他的罪惡收藏。
13 產婦的疼痛必臨到他身上，
他是無智慧之子，
到了產期不當遲延。

14 我必救贖他們脫離陰間，
救贖他們脫離死亡。
死亡阿，你的災害在哪裏呢？
陰間哪，你的毀滅在哪裏呢？
在我眼前決無後悔之事。
15 他在弟兄中雖然茂盛，
必有東風颳來，
就是耶和華的風從曠野上來，
他的泉源必乾，
他的源頭必竭，
仇敵必擄掠他
所積蓄的一切寶器。
16 撒瑪利亞必擔當自己的罪，
因為悖逆他的神，
他必倒在刀下，
嬰孩必被摔死，
孕婦必被剖開。

十三章是總結四到十二章的訓言，因此出現主題及用語的重複，而重複的都是重要的：他們忘記我（6節；比較二15）；以銀鑄造偶像（2節；比較二10，八4），是巴力的偶像（1節；比較二10、18～19）；拜巴力的禮儀有污穢的淫行（2節；參四13～14）；在這一切背道的惡行，王不能辭其咎（10～11節；參七3～7）；因此厲害的刑罰必臨到他們（7～8節；比較五14）；至終耶和華要救贖他們（14節；參十一8～12），再施恩憐（4～5節；參十一1～4）。

也許因爲本章的主旨是在總結，它與十二章和十四章（十四章是頗獨立的，參下）的關係都不明顯，是獨然成章的。

本章的結構相當清楚；但內容上彼此間就沒有多少連貫性：

1～3 導言：偶像招罪
4～14 耶和華的審判
15～16 何西阿的預言

導言部分是整整齊齊地分開過去（1）、現在（2）和將來（3）三部分；或說，是就以色列的過去和現在來論到他的將來。這個格式亦成了全章論述的方式：4～5是藉出埃及和走曠野來論到耶和華與以色列民的關係，6節是現在的驕傲叛道，因此耶和華必以毀滅者的身分臨到他們（7～8）；以色列人曾爲立王求告神（10a），但現在王在哪裏呢（10b）？神已

將王廢去（11），在將來必要救贖他們脫離死亡（13～14）。就是在先知的言詞中（15～16），也顯出這種過去、現在，與將來的論述程序：昔日他在弟兄中是强盛的（15a），現在卻要擔當自己的罪孽（16a），在要臨到的審判中，婦孺皆遭殘害（16b）。

整章的論述都是包含在1～3的形式內。第1節是記述以法蓮昔日的罪，此罪綿延至今（2），「因此」（lkn）是引入刑罰的宣告，此宣告是由控罪和判罪組成的，是何西阿愛用的一種方式[19]。

從體裁上看，本章是相當複雜的，同義平行體可在下列各節（有些是部分）找得到：2、3、4、7、8、10、11、14、15、16；其他都是散文體。就是平行體，句子的長短也有參差現象。

說到本章的歷史背景，從1、7、13節，我們知道七三三年的悲劇已成歷史陳跡，而8、15、16則預言七二二年最後的毀滅仍在前頭；處在兩個審判之間，以色列暫時享受偏安之假象（14a、15a），引發新一輪的犯罪（2、12）；七二五年何細亞求盟於埃及（王下十七4），就更加深他們無知的政治樂觀，因此仍然拒絕歸回（十四1）。但何西阿指出亞述王撒縵以色五世已經儲兵待發，以色列的地平線已升起一片戰火風雲（比較15b、3、8、9，和王下十七5）。事實上若按10、11節，何細亞王很可能已被亞述擄去，而撒瑪利亞的描寫（16）亦可能暗示京城已被圍困；故綜合而言，本章很可能是在七二四年間發出的。何西阿先知說不定還是逃到南國猶大，或以色列南部的邊鎮[20]，因爲先知論以法蓮的說法，好像表明他

並不是在其中的。

經文研究：

1 一開頭，作者就引述以法蓮的歷史來論到他的現在和將來。但這次的引述與以前的略有不同：(1)以法蓮在這裏先是指十二支派，然後才代表以色列；(2)這裏引述的歷史，不再是拜偶像的歷史，而是「居處高位」，叫人敬畏的歷史。「從前以法蓮說話，人都戰兢」，很可能是指以法蓮顯赫之時，他的話在各支派間產生的力量。但我們不能從聖經的歷史找到任何證據，說以法蓮有這樣顯赫的日子，其說話足以震動其他支派。經學者提出兩種解釋來解決這個問題：窩夫認爲這是指以法蓮作出的政治決定，常是叫別支派震驚的[21]；安德生與傅瑞曼則認爲以法蓮的「話」（dbr）是指他向神作的誓言，是叫別支派吃驚[22]。

1b的「但」表明以前顯赫的地位今日沒落了[23]，皆因「他在事奉巴力的事上犯罪，就死了」。

「事奉巴力的事上犯罪」，正是分佈全章被指控的罪：第2節上半是「用銀子爲自己鑄造偶像」；第2節下半是「與牛犢親嘴」；第6節是「既得飽足，心就高傲，忘記了我」；第10節是王的背道；第12節是「罪孽包裹，……罪惡收藏」（註釋參下）。

「巴力」是有一個前置詞（b—）連用的，應作「在巴力」，故是指一個拜巴力的地方，很可能是指巴力毗珥（九10）。以法蓮既違聖約（4～5），向巴力屈膝，他們必定死。但他們還沒有死，以色列國仍然存在，顯見「就死了」不是一個描述詞，而是死刑的宣判；對何西

阿先知來說，耶和華既宣判了，就必然成事，且是等同於已經發生，故和合本按原文過去式來譯「就死了」，是正確的。

若是從歷史角度來看，巴力毗珥拜巴力的事，確實引致許多人的死亡（民二十五章）。第2節一開始是「現在」，顯出1b的拜巴力必死有可能是指過去的一件慘事，只是他們忘記了，現在又再犯著同一的罪；這樣一來，「就死了」很可能是一件已經執行的宣判。美爾（H. G. May）在一專文指出，迦南的生殖宗教一直是纏繞以法蓮的罪，因爲它破壞了神人之約的排他性，而以法蓮日漸消沈、人口銳減的情況，亦說明他是與死無疑[24]。

2 以法蓮昔日拜偶像之事已叫他們吃盡苦頭，現在仍不知悔改，反而罪上加罪，爲自己鑄造偶像，向牛犢親嘴。

「罪上加罪」（ysp），原意有兩種解法：(1)倘若按1b的「就死了」來解，它是指「堅持」在罪中，不管罪的結果就是死亡這個警告，也不管過去因此罪而陷於死亡這歷史事實。(2)倘若按2b來解，即此時之巴力崇拜已有獻人爲祭的惡習（參下），罪上加罪就是更大的罪疊加在昔日於巴力毗珥所犯的罪之意，亦可能是指重新恢復昔日曾犯過的罪。但ysp是用在未完成式，故是指一種仍然繼續著的罪，是由上一節巴力毗珥已開始的罪行，亦可能是一插入的短句（parenthetical clause），是一般性的附加說明，目的是指出下面要描寫的是正在發生的。

「鑄造偶像」（'gl mssk）。基本上說，舊約論到偶像是有兩種：一種是用木、石、或金屬「雕刻的偶像」（pesel）；另一種是先造一個模，然後把青銅燒溶，注入模內，造成「鑄

造的偶像」（massēkāh）。兩種都爲十誡中第二誡所禁（出二十4），特別是「鑄造偶像」（出三十四17）。本節說「用銀子爲自己鑄造」，可以說是整個偶像均用銀子鑄造，但從發掘出來的遺物來看（參圖7），銀子或其他貴金屬可能是在青銅的外面包上的一層[25]。這個偶像應是指耶羅波安一世在伯特利安放的金牛犢（參八5及下，十5及下）。

鑄造的人可能是以此代表巴力，或是代表耶和華的座位，對何西阿來說都是一樣的，它們都是耶和華明禁的：「不可爲自己雕刻偶像」、「不可跪拜那些像」（出二十4、5）。叫何西阿大惑不解的是，爲什麼以法蓮竟然看不到最簡單的事實：這些都是人按自己的聰明造的，都是匠人的工作，爲什麼可以稱之爲神？這些偶像只能爲他們帶來死亡，爲什麼他們仍然懵然不覺？事實上何西阿是用諷刺的手法來寫這一節的：巴力是一個生殖神，以法蓮爲追求生命而拜巴力，他們收取的卻是死亡，他們竟然透過「罪上加罪」來尋求救贖，爲什麼這樣笨呢？歷史的功課難道眞是那麼困難學習的嗎？

2b「有人論說，獻祭的人可以向牛犢親嘴」。這句話有三個待解的問題：誰人論說？獻祭的人應作何解？向牛犢親嘴又是什麼意思？

「論說」（'dm）是現在分詞，表明不斷有人重複在說，故是指拜鑄造偶像的人，他們在偶像面前不斷說著一件事，是什麼事呢？「獻祭的人可以向牛犢親嘴」。「獻祭的人」亦可譯作「獻人爲祭的」。我們從已知的歷史資料，獻人爲祭的事在何西阿時代就算是有，也不算是普遍的，至今何西阿書都沒有以此作主題來作明文的訓斥。

早期巴勒斯坦地確有獻人爲祭的陋習，聖經記述的極多（利二十2；申十二30～31；王下十六3，十七31，二十三10；詩一〇六37～38；耶七30～32，十九3～5；結十六20～21；另參所羅門智訓十二4～6）。再者，按米索不達米亞以北的經文（約爲主前十到七世紀），他們有把男孩活活用火燒死，獻給哈達（Hadad，是以東王裔）。很可能就是舊約說使兒女經火，獻給摩洛一事（利十八21；王下二十三10；耶三十二35），不過這類經文到底是何所指，學者有許多不同的意見。

傳統的意見認爲它就如字面的意思，把兒女燒給摩洛；但摩洛是誰呢？他是外邦的神，亦可能是個王，其名記於主前十八世紀的馬利（Mari），和吾珥第三王朝。主後三七八年大數的主教戴阿多若（Diodorus，亦爲安提阿最出色的神學家）還在他的書（XIII）描寫獻人爲祭的過程。他說在迦太基，異教徒使兒童坐於推羅神像瑪加夫（Melqarth）之前，經過儀式後便把兒童推入火爐去。但舊約學者艾司佛（O. Eissfelolt）根據摩洛（Molch）在碑文的用法，認爲它根本不是指一個人，而是指「許願獻祭」。或說「使兒女經火」並不是指燒死兒女，而是要兒女迅速經過火，吸收火的精華，使兒女長生不死或强壯，此等宗教儀式在古詩多有記載[26]。

從考古學的發現，獻兒女爲祭的證據並不充分；我們在不同的地方均有發現瓦罐內有完整的孩童屍骨，卻無法證明它們是獻祭的遺物，或只屬一般性的埋葬。至於耶弗他獻女兒爲祭（士十一30～40）的事，從記載的經文來看，那是一件殊例多於是常例。

這倒不是說當時沒有獻人爲祭的事，聖經有這麼多記載，應是錯不了，我們只是說，從聖經的記載，我們不知這儀式是怎樣進行的，也沒有明顯證據說出何西阿時代獻人爲祭是個普遍的習慣。故「獻祭的人」最好就是解作向巴力獻祭的人，不是向巴力獻人爲祭者。

「向牛犢親嘴」，應是拜牛犢的禮儀之一（參王上十九18），但我們對這禮儀沒有什麼認識，古籍亦沒有什麼記載。

3 何西阿連用四個比喻描寫以法蓮拜牛犢的後果，全是代表速速消逝的意思：

(1)如早晨的雲霧
(2)如速散的甘露
(3)像狂風的糠粃
(4)像煙氣騰於窗外

本節一開始就用「因此」（lkn）來作起承轉合，表明本節的宣判是與上一節的「罪上加罪」是有關係的。四個比喻都是指出以法蓮是完全沒有明天、沒有希望的，昨天和今天犯罪，明天便不再存在。這個咒詛早在申四25～26說明：「你們在那地住久了，生子生孫，就雕刻偶像……你們必在過約但河得爲業的地上，速速滅盡，你們不能在那地上長久，必盡行除滅。」像其他盟約的咒詛條款，神並沒有完全依法執行，祂在審判上常是網開一面的，因此以法蓮只是被吹去，卻沒有「盡行除滅」。

早晨的雲霧是很快給吹散的，甘露亦如此（何六4）；打穀場上的糠粃「被狂風吹去」，

用的是强調式的被動詞，指出糠粃本身在狂風中的無能爲力；「煙氣騰於窗外」是農村常見的景象。「窗外」（ʾrbb）其實是開在屋頂或牆壁的氣窗，讓屋內的炊煙外散（參賽五十一6；詩三十七20，六十八2）。昔日曾叫人戰兢的以法蓮，今日成了雲霧、甘露（或應作朝露）、糠粃，和炊煙，轉眼即逝！

4　4～8節是另一個單元，有著相當清楚的組織。4～5節是耶和華的宣稱和救贖；7～8節卻說祂是撕裂吞噬的猛獸，救贖者成了毀滅者，全因爲6節以色列人的忘恩負義。本段的發言者是耶和華，以第一人稱說話；受者是第三人稱複數的以色列，全段均是用控訴形式寫成：4～6節是宣告控罪，7～8節是宣判罪罰；罪行是他們「忘記了我」。這不是失憶的忘記，是以行動來表明離棄神，因而違背了與耶和華立的約。全本何西阿書論耶和華的審判，沒有比7～8節更兇猛的了。

4a在七十士譯本是加了許多句的：

「我是耶和華你的神，
是建立穹蒼的，
也是大地的創造者，
天上的萬軍也是我手所造，
我卻沒有把他們向你顯示，
免得你跟隨他們；

我領你們出埃及地。」

七十士譯本增加的是舊約的創造主題，這與以法蓮陷於拜巴力（自然神）是有關係的。若按馬索烈抄本來解釋。第4節是用敍事體來說出西乃之約的中心：約的引子——出埃及；約的導言——我是耶和華你的神；約的中心——除了我以外，你不可有別神（第一誡）。「你不可認識（yāda'）別神」，不是說在天上原是有耶和華、巴力，和其他諸神，而以色列人只是被禁止去認識他們，不可「認識」一詞是指不可與之有關係的意思（參申十一28，三十二17；耶九2，三十一34），何西阿一直是就約的關係來用「認識神」的，反面亦如此。下面一句「除我以外並沒有救主」正能說明（參賽四十三11，四十五5、21）。阿摩司先知亦是從立約的角度來用yd'（三2）[27]。

以色列的歷史一而再地表明，他們沒有別的神，也沒有別的救主，他們無論遇上什麼危困，惟一可倚靠的只有領他們出埃及、走曠野的神。這是下一節要說的。

5　本節自然繼續就救贖歷史的角度，述說耶和華與他們的關係，不過中心卻是在曠野了：「我曾在曠野乾旱之地認識你」。

馬索烈抄本之「我認識你」（yd'tyd），很可能是「我餵養你」（r'ytyd）之誤，這是七十士譯本的讀法[28]；這個誤讀是可理解的，前頭的y是屬於前一個字（'ny）的，而希伯來文之r與d是十分相似的。再說，下一節論到耶和華餵他們飽足，他們卻心高氣傲，忘記神，故本節讀作「我曾在曠野乾旱之地餵養你（或牧養你）」，也是比較自然[29]。

出埃及是一個救贖行動，行曠野也是救贖的行動，因爲曠野是乾旱不毛之地，耶和華卻按約的責任（利二十六3～5、9～13），豐豐富富地爲他們預備嗎哪和鵪鶉（出十六；民十一4～34）；在疲乏無水之處，爲他們在磐石流出活水（出十七1～7；民二十2～13），耶和華實在是牧養他們，叫他們一無所缺；申命記還補加一句：「這四十年，你的衣服沒有穿破，你的腳也沒有腫」（申八4），哪裏想到耶和華這樣的牧養，他們卻心高氣傲忘記神？

6 以色列的行爲跟神對他們的牧養眞成了強烈的對比（參十一2），皆因他們把一切神的供養，都歸功於巴力的賜予。以色列人的自我認識與他們歷史的啓示是背道而馳的：神餵養他們，他們卻忘記神，終於引致悲劇收場（7～8）。

本節的餵養特別是與上一節「曠野乾旱之地」作對比，七十士譯本更把餵養（牧養，ry）放在上一節。他們既得「飽足」（sb'），就「忘記」（skh），二詞也是刻意安排，從而强調神的澈底失望。中間一個「心就高傲」，原文是很生動的，直譯是「高舉（rws）其心（lb）」。摩西之歌曾這樣責備以色列民：「愚昧無知的民哪，你們這樣報答耶和華麼？祂豈不是你的父，將你買來的麼？」爲什麼吃喝肥壯，就「離棄造他的神，輕看救他的磐石呢」（申三十二6、15）。

7～8 這是耶和華在何西阿書最兇猛的描寫，正如15～16節是先知在何西阿書最慘酷的預言一樣，而二者的對象都是以色列！前面是說一個救贖者變成毀滅者，後面一段是愛的先知變成死亡的預言人，中間一段（9～14）卻說出這種極端的改變：以色列人死不悔改。

7～8節用上當代人認識最兇猛的野獸來比喻耶和華：「我向他們如獅子……如豹……像丟崽子的母熊……像母獅吞噬」；這一組比喻要表達的，是如猛獸的耶和華攫取祂的獵物是快而準，勇而狠，絕無僥倖可言，祂甚麼時候出擊也是毫無先露的痕跡，祂如豹伏在路旁。丟崽子（skwl）的母熊，直譯是哀悼的，指喪兒，特別兇狠，祂要撕裂胸膛，無法救治。最後，耶和華似乎四種猛獸均不足言其兇狠，最後用上「野獸（或作猛獸）以撕裂他們」爲總結。

以猛獸比喻耶和華之審判的，舊約其他地方也有；阿摩司便同時用獅子與母熊，說在審判當兒，「景況好像人躲避獅子又遇見熊」（摩五19）；以母熊來作比喻的就更多（撒上十七34～37；撒下十七8；箴十七12，二十八15；另參但七5）。原來在古代近東，人立約時是附有毒誓的，他們說違約者必遇猛獸撕裂[30]，就如中國人以「天誅地滅」作違約的毒誓一般，利二十六22及耶五6亦有提及，但何西阿更進一步，以耶和華比喻猛獸，親自執行違約的刑罰；這種刑罰不僅是叫一個國家受到沈重的打擊，已是不能存在了；其終局是絕對的，因爲何西阿完全看不見以色列有什麼希望可言。下面一段，他要說出因由。

9～11節的總意是，耶和華說祂才是以色列的首領和幫助者，他們卻說王才是實際的首領和幫助，包括以色列王和外邦的君王；現在敵軍壓境了，他們的幫助從何而來呢？窩夫認爲這一段可能是何西阿與聽衆一段對話的結果[31]，先知說出第9節耶和華是惟一的幫助，聽衆反駁說不，他們有王的治理和幫助，何西阿便答以第10節：「現在你的王在哪裏呢？」11節是結論式的判語；立王與廢王均出自耶和華。但安德生與傅瑞曼認爲本段的形成批判不能確立這是一

段對話的結果，就是能確立，也不能增加我們的了解[32]。

9 本節的動詞是用在完成式，內容是屬於將來的預言，但因爲是先知按耶和華的心意來預言，是必然成就的，因此就算是屬於將來，也看爲是已經成就的。成就的是什麼呢？是以色列人「自取敗壞」，這是自第2節便開始論及的信息，以色列人好像到現在仍然聽不明白。

本節若按馬索烈抄本來譯，是不容易明白的，它直譯是：「他毀滅你，因爲在我，在你的幫助」，或「他毀滅你，因爲我是你的幫助」；和合本是按著七十士譯本及敍利亞譯本來意譯，算能達意[33]。

按耶和華信仰的了解，以色列人惟一的幫助者就是只有耶和華，這種認識是從哪裏來的呢？就是從聖戰經驗（申三十三26、27），特別是在約書亞帶領下攻打迦南（書一～十二章）的經驗，即未立王之前，只要以色列人遵守聖戰條款，耶和華便站在他們一邊，爲他們戰勝種種仇敵，證明以色列人是神所揀選和保護的，亞干犯罪，使以色列人慘敗於艾城之役，正是一具體的反面教材（書七1～5）。承認耶和華爲幫助者是保證他們不必依靠外邦的勢力，亦不受外敵欺凌（詩一二一，一一五9～11），這對一個弱小的以色列是必須的。但他們竟然反對那幫助他的，把祂摒諸門外，反對耶和華便成了反對他的幫助者，結局只有一個，就是「自取敗壞」了。本節是上承7～8節的意義：是以色列人親自把一個施行救贖的耶和華，改變成執行毀滅的耶和華。

10～11 這兩節是相連的，述說同一件事，人間的王不能救他們，不僅因爲王的能力有限（10），整個立王的制度都是違反耶和華的心意，故祂要在怒中把王廢去（11）。

10b「讓他在你所有的城中拯救你吧」。「所有的城」（'āreykā），敍利亞本在本句之前有一連接詞，因此指出上一句以色列的王，與這句的外邦王是呼應的，因而「城」應讀作「王」或「首領」[34]；但美爾則根據魯多夫（Rudolph）而讀作「仇敵」（ṣāreykā），與敍利亞本的意義相近。無論是作「王」或「仇敵」，多數經學者均同意馬索烈抄本那個詞的音標是有問題的。

這兩節的意義相當清楚，他們不認識耶和華與他們的關係，求王治理，繼後又求外邦王來解決他們的存在問題，卻因此自招敗壞；這問題在何西阿書多有論及：七3～7，八4～10，十3及下等。北國以色列王，大部分都是「行耶和華眼中看爲惡的事」。到了末期，王宮更成了一切奸詐兇殺的中心，沙龍、米拿現、比加，及何細亞的歷史在當代以色列人的記憶中，應是印象猶深，他們仍然不知悔悟。何西阿說這話時，何細亞很可能已被撒縵以色五世擄去（王下十七4），他們又再落入沒有王的的恐懼中，朝廷和祭司說不定又在考慮立哪一個王來治理他們，何西阿先知便以諷諭的手法說：「治理你的在哪裏呢？讓他在你所有的仇敵面前拯救你吧」（新譯）。

他們昔日曾求神爲他們立王，撒母耳曾表示神的不悅（撒上八22），終於在怒中爲他們立了掃羅，但掃羅的結局是怎樣的呢？不是在「烈怒中將王廢去」嗎？（參撒上二十八15～25）

爲什麼仍然學不到功課呢？他們一系列的王把他們帶到什麼境地呢？王只爲他們招來神的怒氣和烈怒，國家與人民都是危在旦夕，他們仍不知回頭，這是神沈痛的聲音，也是先知反對王位最澈底的表明。

12～14節連同15～16節是何西阿對以色列國最後和最厲害的攻擊，12～14節是爲15～16節作預備的。這時撒瑪利亞京城即將淪陷，12～14節好像是耶和華一連串的自問，14節在和合本是一連串的直述句，卻與上文下理不連貫，應作問題來譯（下詳）；耶和華問自己要不要介入拯救，結論是「在我眼前決無後悔之事」，亡國的命運注定了，於是展開15～16節的慘酷審判。

12 「以法蓮的罪孽包裹，他的罪惡收藏」，本節和合本譯文不清楚，可參另外兩個譯本：

《現中》：「以色列人的罪惡過犯都有記錄，
並且都已經歸檔」。

《呂譯》：「以法蓮的罪孽是包封著的，
他的罪是收藏著的」。

《呂譯》與和合本相近，而意思較爲明朗。《現中》意譯得傳神。

要明白本節所言，有兩個層次的工夫要做：(1)它字面的意思是什麼？(2)它是以什麼爲比喻；然後才能問它想要說的是什麼。

(1)和合本幾乎是按馬索烈抄本的希伯來文直譯，因此既不通順，亦不達意。《呂譯》加上一些字，使其通順，但含意仍不清。「以法蓮的罪孽是包封著的（sr）」，罪孽怎能給包封著？像什麼給包封著？給什麼包封著？「他的罪是收藏著的（spn）」，罪爲什麼給收藏著？收到哪裏去？

單按字面意思來讀，這節給人的印象是：耶和華已收集足夠以色列人犯罪的證據，就如第1節的歸向巴力，第2節的拜偶像，和第10節的信靠列邦和自己的君王，這些證據都爲神包裹起來，收藏起來，作爲呈堂證供，這個意思與上文下理配合，其罪罰就是撒瑪利亞京城的陷落，婦孺被砍殺（16節）。

(2)作者用「包裹」（sr），和「收藏」（spn），明顯地是一比喻用法，那麼比喻本身是什麼呢？窩夫認爲包裹（sr）是指法律文件，昔日是寫在羊皮或紙草上，罪證寫好了，就要把它包紮妥當，預備呈堂之用。包紮好了，便要把它收藏（spn），像收藏珍寶一樣[36]。安德生與傅瑞曼則認爲作者可能是借用摩西提及天上記錄人間種種的冊子（出三十二32），大概也有某種冊子是記錄人間的罪孽；至於用到「收藏」的字眼，則可以用昆蘭社團抄寫好聖卷後的收藏作解釋。這是他們引用Vuillenmier-Bessard的研究結論指出的[37]。按後者的研究，昆蘭社團抄寫聖卷之後收於山洞，可能出於下述三種情形：(1)山洞是他們的藏經閣或圖書館；(2)山洞是「經塚」（Genizah），表明經文不再用，讓其安息；(3)爲戰亂時期收藏的安全地方，待平安時再取出來用。後來這社區爲羅馬人盡除，遂湮沒久遠，到近世才出土，他認爲本節之

sṛ是指用布包裹，封於瓶用；而spn則是指藏於隱閉山洞，免被干擾[38]。

這個解釋頗合情理，只有一處不妥當，那就是時序問題。何西阿成書年代早於昆蘭社團幾百年，此節用的兩個動詞不可能就那麼妥貼地見用於昆蘭藏經之事吧。

無論這二動詞是不是昆蘭社團藏經之程序，本節的意思是可以作如下解釋的：耶和華自第2節開始敍述祂搜集的罪證，現在搜集齊當，寫在卷上；既寫好了，就要把它們包裹起來，收藏在安全的地方；它們成了以色列受罰的證據，而受罰的時間已然逼近，就是15～16節所言的。

13 以法蓮景況的危急要怎樣描寫呢？要用產婦到了臨盆之際，而胎兒還生不下來那樣危急之景來描寫：「產婦的疼痛必臨到他身上。他是無智慧之子，到了產期，不當遲延」。這裏有幾個要詞需要解釋一下。

「產婦的疼痛」，疼痛（ḥbl）事實上即臨盆前的陣痛，自然是臨到母親的，但這裏是指臨到男人，或說是一個人，當然是就比喻來用，臨盆之際，是生命相關之時，孕婦若有阻滯，其夫之痛若仍然沈重，聖經常以分娩的艱難來形容一種險惡的情景，特別晚期先知更愛以此描寫在審判下國家枯槁的景況（耶十三21，二十二23，賽二十六17及下）。

「無智慧之子」，與「無知之民」（四14）呼應。很可能與兩約間文學常用的「黑暗之子」相近，指受審判之人。

「產期」（msbr），即孕婦的胎囊已穿，羊水外流之時，是胎兒出來之時，故msbr很可

能是指子宮口（《呂譯》即作如此譯）。

「不當遲延」，直譯是「他還卡在那裏」。

這是一個非常危急的關口，孕婦的胎囊已破，胎兒亦露於子宮口，他還是不能出來。此時孕婦不僅忍受著最巨大的疼痛（孕婦臨盆的疼痛，在可量度的標度是八度，牙痛是三度，很可能是人在正常情況下能經歷的痛楚最高度的，酷刑施加的痛苦屬於不正常情況下），母子的生命亦危在旦夕！

下一節是大醫師耶和華在產床前的猶疑！

14 和合本前四句的翻譯叫14節與上下文完全脫離了關係，我們若把它譯爲問句，意思就平順接合了；窩夫以音標爲據，指出本節前兩句應作問號譯[39]：

我要救贖他們脫離陰間嗎？

救贖他們脫離死亡嗎？

死亡阿，你的災害在哪裏呢？

陰間哪，你的毀滅在哪裏呢？

以色列的罪行從他們入住迦南便開始（2、6），立王是他有組織及具體的反叛（1、7），12節則指出他們的罪證已然存檔，而他們的現況又像難產當中的婦人，耶和華要怎麼辦呢？要不要伸手援救？使他們脫離陰間的轄制？脫離死亡的吞噬？這是本節前兩句的問題，故不可能是述句；若然，如和合本的翻譯，耶和華必救贖他們，這與前面所述（1～13）及後面

（15～16）的意義脈絡就拉不上關係。

以色列人認識的耶和華，其能力無遠弗屆，高至高天，深至深淵，祂都是神；死亡之神（Mot），對耶和華來說是無有，陰間（Sheol）的權勢亦在祂手裏。耶和華若是掌管著死亡和陰間的權柄，背道的以色列人實在無從躲避祂的審判；以色列人怎樣求生殖神巴力而不得逞，他們就是轉向死神Mot，或陰間Sheol，都不能逃避耶和華已命定的審判；假如耶和華自發的問題是只有否定的答案，誰還能救他們脫離死亡呢？

14b最後兩個問題均用「在哪裏呢」（'ēhî）來問；這詞語可作兩種翻譯，其一就如和合本的翻譯，是一種向死亡權勢的誇勝，因爲耶和華掌管著死亡和陰間的鑰匙，祂可以用死亡來施行審判；同樣地，祂亦可以用這樣的能力來進行救贖。這樣的了解近乎七十士譯本的意思，保羅亦是就七十士譯本來引用在林前十五55論到復活的事。

但這兩個'ēhî亦可當作驚嘆詞來譯：「禍哉，你的災害！禍哉，你的毀滅」[40]。

若是按第一種意思來譯，那是會有刑罰（前兩個問題）和救贖（後兩個問題）並行之意，符合何西阿的思想；若照後一個意思來譯，14節是一連串的刑罰宣告，由兩個問題、兩個感嘆詞來構成。我們無法從經文本身確定哪一個更合理，但二者或一都不影響全章的意思[41]。

最後一句「在我眼前決無後悔之事」，表明耶和華要執行審判的心意已經立定，沒之能改。

15 本節與第16節是先知何西阿向以色列發出最厲害的判語，跟7～8耶和華最厲害的宣

告相呼應。

15a在馬索烈抄本的原意不容易明白，直譯是「他雖然在衆弟兄中是一兒子，果子茂盛」，問題是在「衆弟兄」中是一兒子（bn 'hm），七十士譯本把「兒子」讀作「在……中間」（bn），以法蓮便不是衆弟兄中一兒子，而是衆弟兄中的一個弟兄。但何西阿似乎總是用以法蓮來代表以色列，不是指十二支派中一支派，在弟兄中這詞語便需要略作修改，使之符合上下文的意思：「儘管他像蘆葦那樣茂盛」[42]（參《呂譯》）。

蘆葦是指生在水邊的草，天然環境具有豐富的水源，但天然環境不能保護他脫離耶和華的審判，因爲祂要從東方（沙漠）颳來旱風，使他的泉源乾、源頭竭，失去天然的水源，旱風一吹，蘆葦立刻就枯死了。這句與十二1a的「東風」是同義的，都是耶和華審判的媒介。

15b「仇敵必擄掠他所積蓄的一切寶器」。這裏的寶物是指王宮及聖所的珍寶，是古代侵略者陷城後第一個搶掠的目標；從九6用的hmd，美物很可能是指用金或銀造的偶像；十三2與九6很可能是有關係的，若然，本節的搶掠者便是指埃及；而十四3則提及亞述，故何西阿仍然看以色列的主要仇敵爲埃及和亞述，他們是以色列人向外邦屈卑求盟的結果。

16 本節在希伯來文聖經是屬於十四章第1節。

先知宣告撒瑪利亞要擔當自己的罪，因爲耶和華決定不赦免他們（14）。這是全書最後一次提及撒瑪利亞，完全了一連串論及他的命運（七1，八5、6，十5、7）。皆因他們「悖逆他的神」。其實此時以色列國就只有撒瑪利亞的京城，其餘全都陷於亞述的手上；只可惜他

們仍然不察，仍然妄想以此爲基地，用自己的計謀來反抗亞述，耶和華曾遲疑不決，不知道要不要伸手救援（14），但祂立意「在我眼前決無後悔之事」，撒瑪利亞的命運就此鑄定。之後的描寫是一幕比一幕慘酷：男人必倒在刀下，嬰孩必被摔死，孕婦必被剖開，整個民族和京城都在亞述的砧板上，亦完成了利二十六章違約的咒詛。

亞述人圍攻撒瑪利亞三年才攻下（王下十七5），很可能也像南國亡於巴比倫的情況，是在糧絕水乾後才攻下；一方面這是應驗申二十八52～57的咒詛和災害，另一面更反映出以色列人是受到怎樣的大痛苦才亡國被擄。按亞述史的記載，撒珥根三世登基時，正是圍城之末（七二二），城破後，他俘擄了二萬七千二百九十個以色列人到外地，把撒瑪利亞變成亞述的一個省。到了新約時期，撒瑪利亞的人口仍然單薄，而且也不再是原來的以色列人，因爲亞述把別的民族遷入此地（王下十七29；另參耶四十一5）。

整個以色列國已從地圖上被抹掉了，他的居民亦化整爲零，飄流列國，以色列還有前途嗎？何西阿書還需要寫下去嗎？沒有人比何西阿更懂得，罪孽永遠是不能勝過慈愛的，何西阿書當然還可以寫下去，亦需要寫下去；不然的話，根本就不需要寫何西阿書了。那就是最後一章的「愛的回歸」了。

3. 愛的回歸（十四1～8）

1 以色列阿，你要歸向耶和華你的神；

你是因自己的罪孽跌倒了。

2 當歸向耶和華，
用言語禱告祂，說：
求祢除淨罪孽，
悅納善行，
這樣，我們就把嘴唇的祭，
代替牛犢獻上。

3 我們不向亞述求救，
不騎埃及的馬；
也不再對我們手所造的說：
你是我們的神，
因為孤兒在你耶和華那裏得蒙憐憫。

4 我必醫治他們背道的病，
甘心愛他們，
因為我的怒氣向他們轉消。

5 我必向以色列如甘露，
他必如百合花開放，

如利巴嫩的樹木札根。
6 他的枝條必延長，
他的榮華如橄欖樹，
他的香氣如利巴嫩的香柏樹。
7 曾住在他蔭下的必歸回，
發旺如五穀，
開花如葡萄樹；
他的香氣如利巴嫩的酒。
8 以法蓮必說，
我與偶像還有甚麼關涉呢？
我耶和華回答他，
也必顧念他。
我如青翠的松樹，
你的果子從我而得。

以十四章作全書總結，實在適切無比。它以正面的態度來重述全書主題：離開耶和華是以色列敗亡的原因，現在他們要「歸向」神（1a；希伯來文版本是2a，如此類推）；罪孽是

他們的慣行，現在求神「除淨罪孽」（2a）；亞述與埃及曾爲他們招尤，現在斷然離棄（3a），偶像使他們成爲孤兒，現在要投向「我們的神」（3b）。這是本章第一大段（1～3）。

戀者耶和華不再向他們發怒，乃要「甘心愛他們」，「醫治他們背道的病」（4）。然後從5～7節的十行內，耶和華連續用上雅歌八個比喻來形容更新後的以色列：他們要如甘露、百合花、利巴嫩的樹、橄欖樹、香柏樹、五穀、葡萄樹、利巴嫩的酒等等，表示他們的欣欣向榮和尊貴可愛。以法蓮亦以最乾脆的態度表明他們的覺悟：「我與偶像還有什麼關涉呢？」（8a）耶和華即回答他：「我必顧念他」（8b），一幅神人永共、天地祥和之景。這是第二大段（4～8）的要旨。

審判與救贖的主題達到高潮而結束，「我如青翠的松樹，你的果子從我而得」。本段不僅意義豐盈，用詞之美，及感情之盛，亦爲希伯來文學的絕構。全章多以散文體寫成，卻各具韻律之美，與詩無異（3a、5b）是二行平行體；第7節是四行交叉同義平行體，都叫人一讀難忘。

從形式上看，本章是以鼓勵回歸及耶和華的回應作意義發展的路線，與詩篇中的悔罪詩相似，故韋斯特曼稱本章爲悔罪詩[43]。而悔罪詩是屬於哀歌一類的[44]。但因爲本章所言都是在末日才成就，現在以法蓮亡國的命運已然臨到，故本章不可能是用在悔罪的禮儀上。

從歷史背景來看，本章很可能是在撒瑪利亞淪陷前幾個月內，這時撒縵以色五世的大軍快

要破城而入，再論審判已然多餘，就是再眼瞎心盲的人都知道大勢已去，全國說不定是陷在空前的悲觀絕望，眼見國家與偶像一起要淪爲俘擄，而寄望中的埃及又證明是叫人失望的。何西阿便發出回歸與悔改的呼聲，指出以色列的希望是在耶和華的手中。

經文研究：

1 一開始，何西阿就用立約的語言來呼召以色列人「歸向」（šb）神，介紹神的身分，就是一個曾與他們立約的神：「耶和華你的神」。用的動詞和代名詞都是單數的你，對整個民族，好像對一個個人的勸告，皆因他們在自己的罪孽上絆跌了。

「歸向神」是本章的主題，亦是本書的主題，因爲眞正的歸向或歸回，必須本於認識神，而不是忙亂地做一些善事作補過。那是一條逆轉「離開神」的回歸路，因此第3節是不厭其煩地列出離開神的路：向亞述求救，向埃及求助，和拜偶像，即犯上了宗教及政治上的禁令，現在都要從歧途歸回，不再歸向他們，乃要歸向眞神。

「歸向」或「歸回」是何西阿書常見的鑰詞（二7、9，三5，六1，七10、16，十二6，十四1）；以前先知以此相勸，他們自然當作耳邊風，現在城要破，家要亡，亦有足夠的空間回想立約文學，而再三的警告（利二十六40～45；申四29～31，三十1～10），慘痛經驗加上回想和印證，常是人認識神的途徑，只可惜這樣一條路也是太漫長和痛苦了。

「耶和華你的神」就是立約的神，是說「我要作你們的神，你們要作我的子民」的那一位，也是何西阿一而再地提醒他們的（二20、23，十二5、9）；但他們也是不能明白。皆因

他們在「自己的罪孽（'wn）跌倒（kšl）了」。這兩個詞也是屬於立約咒詛語之一：「罪孽」（四8，五5，七1，八13，九7、9，十三12）；「跌倒」（四5，五5，十四9）。在這裏，何西阿是把他們現在身陷的絕境與昔日一連串的罪行結上關係，表明他們當下的遭遇不是偶然的，不是政治手腕不夠，不是時不我予，乃全是收取昔日罪行結的果子。這個罪果已結出來了，因此回轉不是扭轉亡國的捷徑，只是讓他們的後裔有一天可以再蒙神恩納的條件，他們這一代仍然要被擄[45]。正因如此，何西阿發出的回歸邀請，不是暫時的止痛劑，不是虛假的希望，乃是整個民族眞實的希望。

2～3 何西阿除了勸他們要悔改歸神之外，還爲他們提供一首「悔罪禱文」（2b～3）給他們使用，這篇「悔罪禱文」共有七句：三句是正面的，三句是反面的，最後一句是結語：

正面的：求你除淨罪孽，
悅納善行，
我們就獻上嘴唇的祭。

反面的：不向亞述求救，
不騎埃及的馬，
不再稱偶像爲神。

結語：祂必憐憫孤兒。

「除淨罪孽」（2b），直譯就是「挪去一切罪孽」。「一切」（kl）是馬索烈抄本的讀法，窩夫本於七十士譯本，把kl改成bl（「不」），全句便成了「祢不除去罪孽嗎」？這種改動毫無必要，沒有經文支持，又不增加了解，且破壞了上述三正三反一結語的鮮明結構[46]。

「悅納善行」，直譯就是「悅納好的（tb）」，或良善的，或美善。以色列有什麼善行可被悅納呢？有兩種可能：先知是以人歸向神認罪的禱告爲「美言」（tb dbrym）[47]；再者，本句可另譯爲「悅納我們，噢，良善者」，因耶和華就是稱爲「良善」（參八3）；何西阿稱末日以色列必以敬畏的心歸向耶和華的「美善」（三5；和合本根據七十士譯本來譯，比較複雜。

「這樣，我們就把嘴唇的祭代替牛犢獻上。」和合本譯作「恩惠」）。

《呂譯》是：「那我們就獻上我們嘴唇之果實了」。

《現中》更簡潔：「使我們能夠照所許的願頌讚你」。

原來以色列人到神面前是不能空手而去，必須帶祭物（出二十三15，三十四20），獻祭成了以色列人敬拜的具體說明，或爲表示感恩，或爲表示悔罪，也有爲了使許的願生效。但以色列人受了迦南宗教的影響，以爲耶和華是一個有需要的神，需要他們的祭物，結果祭物代替了順服，使耶和華厭惡（四8，五6，六6，八13）；現在他們痛改前非，要以認罪、悔改、歸向神，代替牛犢，這些都是稱作「嘴唇的果子」（參箴十三2，十二14），是一種許願，也是一種禱告，是一個「憂傷的靈」、「痛悔的心」，這才是耶和華所要的祭（詩五十一17）。當然，沒有誠意來獻牛犢，就正如沒有眞心的嘴唇祭，都是耶和華不悅的；現在他們不單只獻上

悔改的嘴唇祭，也以實際的行動來離開罪行；這就是下一節三個反面句子要說的。

第3節三個句子均是表明完全歸順耶和華，這才有最後一句的蒙憐憫。「我們不向亞述求救」（3a），不向亞述求救，因爲亞述根本不能救，他們是付出重大代價才學來的功課，他們終於明白，只有耶和華才有能力救他們。以色列人與亞述的關係，是一個政治糾纏而終於自身受害的關係（五13，八9）。

「不騎埃及的馬」，這句是指埃及由馬拉的戰車，表示他們不再倚靠外邦的戰爭力量。以色列人的馬很可能是從埃及運來的（王上十28；申十七16），因此以賽亞曾說：「埃及人不過是人，並不是神；他們的馬不過是血肉，並不是靈。耶和華一伸手，那幫助人的必絆跌，那受幫助的也必跌倒，都一同滅亡」（賽三十一3；另參三十16，三十六8）；現在他們不再騎埃及的馬，表明不再依靠這個「盟友」了。

「也不再對我們手所造的說，你是我們的神」，他們手所做的，自然包括金牛犢和巴力一干偶像，無論他們的原意是以此代表耶和華，或是另一個神祇，都是直接干犯第二誡命，他們必須澈底丟棄（八6，十三2，四12，十5及下，十一2）。

三個反面句分別代表以色列人從錯誤的政治、軍事，和宗教的回轉，重新按照立約來認識耶和華，與祂建立健康的，也是愛的關係。這正是下面作爲結語的一句所表明的。

「因爲孤兒在你耶和華那裏得蒙憐憫」。何西阿似乎在這裏是重拾第一章他兩個兒女的際遇來論到以色列的將來。他第二個兒子叫羅阿米，意思是非我民，後來復改名爲我的民（一

9，二23b）；第一個女兒叫羅路哈瑪，意思是不蒙憐憫，後改名爲蒙憐憫（一6，二23a）；「非我民」的兒子事實上就是孤兒，現在經過種種遭遇而悔改，蒙赦免，再得憐憫。安德生與傅瑞曼指出，本禱文有六個詞語，完全反映出它與全書的緊密關係，它們是：再、除罪、憐憫、求救、馬，和神，充分證明十四章不是如窩夫所言，爲後人編造，而是屬於何西阿書原有的[48]。

耶和華的憐憫（rhm）是屬於祂的本性，不是喜怒無常的感情反應。正因如此，是人可以信靠和指望的，特別是無依無靠的孤兒（出二十二22），這也是將要成爲孤兒的以色列人能持守希望的根據。

4～8節是另一單元，這是耶和華的回答，滿了濃情厚愛；是耶和華在本書最後的一段話，卻是何等充滿著生命的話啊！這樣的話只能由何西阿傳述，因爲他也曾愛過，也曾受愛的傷害，但至終愛戰勝一切，再把歌篋收回，只有一個充滿著愛和傷痕的人，能明白愛的醫治力量，醫治自己，也醫治傷害他的人，全書能以充滿生命力的詩章來總結漫長痛苦背道的描寫，皆因戀者知道眞愛是一種勝過罪惡的愛。

4 悔改者在耶和華面前說完話，耶和華就開始祂的救贖，祂要「醫治他們背道的病，甘心愛他們，因爲我的怒氣向他們轉消」。

「醫治他們背道的病」。背道（mšb）是一種病，是需要醫治的，這也是耶利米愛用來描述猶大的詞語。病是功能出了亂子，是非常個人的，也是正確地屬於宗教的層面，只有神能給

予澈底的醫治。哲學對罪的猜臆，常只能描述罪在某一層面的現象，既缺全面，更無救法[49]。以色列的歷史就是一部背道的病歷記錄，神應許要醫治（rp'），醫療之期明顯地是在將來的，是一條漫長的路，正能烘托出下一句話的深意。

「甘心愛他們」。「甘心」（ndbh）是「白白」的意思，英直譯可作freely，不及和合本「甘心」的傳神。愛是'hb，也是立約的愛（參申四37）。本來立約的愛是雙軌道的，有來有往的，但以色列已因罪而不能愛，他們的不愛成了對耶和華的傷害。就是受到傷害，耶和華仍然愛下去，這種愛就是甘心的愛，像父愛浪子一樣的愛，他已因貪愛錢財享樂而遠離父家，爲父的仍然倚閭等待，這就是「甘心」的意思。這種愛帶著巨大的醫治能力，至終成爲浪子可以歸家的推動力。

「因爲我的怒氣向他們轉消」。轉消（swb）與以色列的歸回是同一個字，以色列人怎樣回轉，耶和華的怒氣亦同樣的轉回，不再向他們發作。耶和華的怒氣已成就它要成就的，不是毀滅，而是重建，不是報復，而是領回，因此由怒氣轉到慈愛，是一種自然的、邏輯的轉變，與人的不一樣，它仍是屬於何西阿由審判到救贖的主題。正因如此，耶和華甘心的愛就成了恩典，不是人配得的，不管是善功或受苦都不能賺取神的慈愛。

5 這是本段第二個三行詩，每行均用一比喻，說明神對以色列人的態度，和因此帶來的改變；耶和華對以色列人要如甘露滋潤植物，以色列人要如百合花盛放，如利巴嫩的樹木扎根，是一片欣欣向榮、生機旺盛之貌。

舊約常以植物的茂盛來比喻以色列人的蒙福，分別見於三類經文上。第一，是在五經中論盟約的恩福，多用物質供應來表達，是我們經常提及的（例：申四，三十，三十二；民二十六）；第二，智慧文學，特別論到神人關係的和諧親密（如雅歌的二、四、五、六、七章）；第三先知書，多是論到重建盟約後的幸福，包括屬物和屬靈的豐足（例：摩九13～14；彌七14；賽五十五13）。何西阿固然有提到物質上的賜福（例二15、21、22），他更重視的是愛的恢復，故這裏用的比喻與雅歌用的比較接近。

耶和華要如甘露（ṭl）臨到以色列，使他生長茂盛。以色列地大部分是沙漠或半沙漠地帶，氣候乾燥，非雨季特長，水分珍貴。露水是空氣中水分在晚間下降，接觸較涼的地面而形成，在不知不覺間便滋潤了大地，這是沙漠植物得到水分滋潤的主要來源，迷途於沙漠的旅客亦可靠此維生[50]。耶和華如甘露的比喻，見於上述三類經文上（申三十三13；歌五2；賽二十六19）。

在野地的百合花得到甘露的滋潤，就能茁長盛放，這更是雅歌愛用的，共用過七次（雅歌二1、16，四5，五13，六2、3，七2）；雅歌是以百合花來形容新郎或新娘的美麗可愛，在何西阿書是形容其生機旺盛（prh，可譯作「怒放」；另參賽二十六19）。

「利巴嫩的樹木」，原文只有利巴嫩，是巴勒斯坦地著名的山，地勢較高，山坡長期接受露水的滋潤，盛產名樹，樹身筆直高挺，其根部必深而廣，是重要建築物（如聖殿、王宮）的珍貴材料。

這節用的幾個詞語跟本章以前用的，形成強烈的對比。耶和華如甘露，這是以色列人向巴力求的，叫他們五穀豐收，但巴力這生殖神帶給他們的，卻是乾旱歉收（二3、12，四3，八7）；就是因歉收而歸向耶和華，他們的良善都如朝露，轉眼即逝（六4，十三3）。以色列要如百合花開放（prh），昔日他們君王的不義卻如田間犁溝的毒草「滋生」（十4）；以色列如利巴嫩樹木的根，扎得深而廣，但他們受刑罰時，卻是「根本枯乾」（九16）。得滋潤，能盛放，扎根深，這一組比喻一方面是把昔日背道而墮落的情況逆轉過來，另一方面則描寫他們末日的穩固安全，都是在耶和華那裏。

6 這節是繼續上一節「利巴嫩的樹木扎根」而發展下去，也是三行詩：「他的枝條必延長，他的榮華如橄欖樹，他的香氣如利巴嫩的香柏樹」。

和合本加上香柏樹是非常好的，一方面這是利巴嫩最有名的樹木；再者，只有香柏樹符合5～6節所描寫的樹木；聖經有時是以利巴嫩來代替香柏樹，可見二者的密切關係。

從象徵意義來說，香柏樹代表的是力量（詩二十九5，三十七35；賽二13，九10；亞十一1、2）、華美（歌一17；耶二十二14），也是本節的象徵意義。「枝條必延長」，延長（ynqt）直譯是「開枝散葉」，廣而成蔭之意，可用在葡萄樹的茂盛（詩八十12）或香柏樹（結十七22），卻沒有用在百合花，故本節是繼續5b而發展，與「扎根」相對應。

「榮華如橄欖樹」，橄欖樹是長青樹，身高十到四十呎，葉闊而厚，正面是深綠色，底部是銀灰色，果子可作食用或榨油，樹的榮美為古代近東文人所讚譽，已有幾千年的歷史了。

「香氣如利巴嫩的香柏樹」，這是香柏樹一個重要的特點[51]，就是樹木本身（不是花）有一種香油，今天人仍從香柏木提煉出來，作化粧品的香料。樹本身的香氣使它蟲蟻不侵，有防蝕功能，因此人亦以香柏木作名貴衣櫃的材料；有些鉛筆即是用香柏木做筆身的。

本節用了三個詞語來指出以色列的將來：他的「枝條」表明其繁盛，他的「榮美」表示其尊貴，他的「香氣」表明其可愛，這都是屬於盟約內的賜福範圍的（參申三十三13～16，三十9～10；耶三十三13；摩九13～14；珥三17），是耶和華挽回及重建的結果。

7 這節不再用三行詩，而是用兩個二行詩來表達以色列末日的景貌：以色列要在祂的蔭下，發旺如五穀；他要開花如葡萄樹，芬芳如利巴嫩的酒。

和合本是按馬索烈抄本來譯：「曾住在他蔭下的必歸回」。不明之處是「他蔭下」（bṣlw），是誰的蔭下呢？是指耶和華爲蔭？抑或是以色列爲蔭？我們知道除了所羅門時代，以色列未有過成爲別國的蔭，而本處不像指那個時代；故多數學者贊成把bṣlw改爲bṣly，變成「我的蔭下」；發言者既是耶和華，自然就是指耶和華的蔭下了。耶和華的蔭庇是詩篇常用的語言（詩十七8，三十六7，九十一1等等）。

歸回（šb）應是指以色列人從飄流的列國歸回，再度投靠神的蔭庇下。在這裏，樹蔭的比喻是重疊的，上節是指以色列人末後繁盛之貌，這節是寫耶和華的蔭庇。當以色列人歸回耶和華，他們要再享受祖的豐盛，以致使自己豐盛起來。雅歌常以坐在樹蔭下比喻愛情的甜蜜（歌二3）。

發旺如五穀，是回歸應許地的恩福，屬於「五穀、新酒和油」的盟約應許（二8，九1及下）。「開花如葡萄樹」是屬於「酒」的一部分，亦指豐盛的物質賜予。

「香氣如利巴嫩的酒」。利巴嫩是第三次被引用了，但這一次是指其美酒。我們自然沒有何西阿時代利巴嫩酒的任何資料；從其行文看，應屬於人人皆知的名釀，是以其香氣著名於世。

這一節雖有四行，表達的意思仍然是盟約的三個恩福：他們要歸回，數目增添，和昌盛繁榮，使以色列再成爲萬國羨慕的對象。

8 以法蓮在何西阿書一直都是代替北國以色列的，經過多年在偶像的手下受辱（四17，八4，十三2），他們終於覺悟前非，說「我與偶像有什麼關涉呢」？當然沒關係了。這是一個不需答案的問題，因爲都是太明顯了；再者，如窩夫說的，這是一個因耶和華的愛而引發的問題[52]，耶和華的愛與偶像的牽累，答案不是頂明顯嗎？

耶和華立刻「回答他，也必顧念他」，表明神是一直留意著、看顧著祂的子民（民二十四17；伯七8）；祂等這個問題也實在等得太久了。

「我如青翠的松樹，你的果子從我而得」，是一幅神人相合的美好圖畫。七十士譯本譯「青翠」（rʿnn）爲「枝葉茂盛」[53]，指的很可能是生命樹（創三22；啓二十二2），因生命樹也是有果子結的；若然，以法蓮的生命是不再受死亡的威嚇，像是回復伊甸園的完美情況了。

註：

1. 參本書的歷史背景。
2. 另一解釋是十一12的「我」指何西阿。但可能性較少，因先知在本書是處藏的；其他理由參Wolff, pp.208, 209.
3. 作類似翻譯的近代英譯本有：NIV, NEB等，另參Andersen and Freedman, pp.593,601f.; Mays, pp.159f.
4. M. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, *VT* suppl. Ⅱ, 1955, p.13. *Cf.* H. L. Ginsburg, "Hosea's Ephraim, More Fool than Knave: A New Interpretation of Hosea 12:1～14", *JBL* 80, 1961, pp.339～47.
5. M. Dahood, "Hebrew–Ugaritic Lexicography Ⅹ" *Biblica*, 53, 1972, pp.386～403; esp. 392～93.
6. D. McCarthy, "Hosea XII 2: Covenant by Oil." *VT* 14, 1964, pp.215～21; Wolff, p.211.
7. Stuart, p.189.
8. *Cf.* P. R. Ackroyd, "Hosea and Jacob" *VT* 13, 1963, pp.245～59; L. M. Eslinger, "Hosea 12 : 5a and Genesis 32 : 29 : A Study in Inner Biblical Exegesis," *JSOT* 18, 1980, pp.91～99; S. L. Mckenzie, "The Jacob Tradition in Hosea XII 4～5," *VT*, 36, 1986, pp.311～22; Y. Suzuki, "Eschatological Negation of the Prophet Hosea in Terms of the Traditions of Jacob in Hos. 12", *Seisho–Gaku Ronshu*, 18, 1983, pp.5～52.
9. 故RSV在十一3是譯作manhood.
10. Wolff, p.213. *Cf.* M. Buber, *The Prophetic Faith*, *op. cit.*, p.167.
11. G. von Rad, *OT Theology*, vol. Ⅰ, *op. cit.*, pp.18f.
12. Wolff, p.215.
13. H. J. Kraus, *Worship in Israel*, Oxford, 1966, p.132.
14. Mays, 168; Wolff, p.210; Stuart, p.192; 均作過去式，與和合本一樣；但較難接上上一節。Andersen and Freedman, p.618 是作將來式。
15. Harper, p.388.
16. Mays, p.168作這樣翻譯。
17. *Cf.* W. F. Albright, *Samuel and the Beginning of the Prophetic Movement*, Cincinnati, 1961, p.9.
18. Andersen and Freedman, p.621.
19. See C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, tr. H. Scott, Philadelphia, 1967, p.149.
20. Wolff, p.224. *Cf.* Stuart, pp.201f.
21. Wolff, p.225.
22. Andersen and Freedman, p.629.
23. Andersen and Freedman, p.630認爲這個「但」（w consecutive）不足說明1a與1b是有關聯

的，但他又提不出足夠的證據。

24. H. G. May, "The Fertility Cult in Hosea," *AJSL*, 48, 1932, pp.76～98.
25. Philip J. King, *Archæological Commentary*, *op. cit.*, pp.94～95.
26. Apollodorus, *Bibliotheca*, Ⅰvl; Ovid, *Fasti* Ⅳ, p.487; quoted by T. H. Gaster, "Sacrifice in the OT." *IDB*, vol. ⅠⅤ, 1982, p.147～159.
27. H. B. Huffmon, "The Treaty Background of Hebrew Yāda' *BASOR*, 181, 1966, pp.31ff.
28. LXX: epoimainon se.
29. Wolff, p.220, fn. k.
30. D. R. Hillers, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, Rome, 1964, pp.54ff.
31. Wolff, p.227.
32. Andersen and Freedman, p.635.
33. See Wolff, p.220 f., fn. u,v.
34. Wolff, p.221, fn. x,y.
35. Mays, 176.
36. Wolff, pp.221, 227.
37. Andersen and Freedman, pp.637f.
38. R. Vuillenmier-Bessard, "Osée'ee 13: 12 et les manuscrits." *Rev.*, 1, 1958, pp.281～282.

39. Wolff, p.227, fn. ee; 他指出本句的音標（accent）顯出它是一問號，不是述句。另參Mays, pp.178, 181f.
40. Andersen and Freedman, pp.639f.
41. See Mays, p.181.
42. 這個翻譯是把馬索烈抄本的'ahīm yaprī'改成爲'āhu maprī'; 參Wolff, p.222; Mays, p.179.
43. C. Westermann, *The Praise of God in the Psalms*, Atlanta, 1965, pp.61～62.
44. 楊牧谷，《復和神學與教會更新》，上引，頁444～453。
45. Wolff, p.234f.
46. Wolff, p.231, fn.a; 他是參考R. Gordis "The Text and Meaning of Hosea 14: 3", *VT* 5, 1955, pp.88～90, esp, p.89 而改的；*cf.* Harper, p.411,他把kī當作副詞讀。
47. Wolff, p.231 fn.b, 也是根據上引R. Gordis, 把kī等同言語，pp.89f.
48. Andersen and Freedman, p.646; *cf.* Wolff, pp.231～232.
49. 哲學對罪的猜臆，從早期希臘的二元論；史賓諾沙稱罪爲個體的限制，萊布尼滋稱罪爲必須，到不同人稱罪爲人性的對衡，或是一幻覺，以致社會學家完全就環境來解釋罪，卻是片面不全的。
50. 方法是在日間盡量躲在陰影下（如大石背光處），減少水分從身體蒸發；晚間在沙地上掘一洞，上蓋塑膠薄膜或鐵皮，收集露水來喝；沒有塑膠薄膜或鐵皮，洞內放手帕或內衣，亦可收集。此法爲筆者在大學時上「荒野求生」課程時學來的。

51. *Cf.* J. and A. Wetenholz, "Help for Rejected Suitors: The Old Akkadian Love Incantation MAD V8." *Orientalia*, 1977, pp.198～219. See also M. H. Pope, *Song of Songs*, *AB*, 15, 1977, pp.486～487.
52. Wolff, p.237.
53. LXX: pukazousa.

總結：知識的訓練

最後一節是一首獨立的詩，由兩組二行詩和一組三行詩構成；二行詩是同義平行體，三行詩是綜合平行體。

9 誰是智慧人？
　可以明白這些事；
誰是通達人？
　可以知道這一切。
因為耶和華的道是正直的，
　義人必在其中行走，
　罪人卻在其上跌倒。

多數學者均認爲這首詩不是出於何西阿。但較中肯的看法是：我們沒理由證明它不是出於何西阿，正如也沒理由說它是出於何西阿[1]。窩夫認爲先知的言論給保存下來，後來人對它的解釋出現分歧，便由後來的編者在書末加上智慧文學的標準教訓，以正視聽[2]。問題是，在這麼短的一首詩，我們甚至不能確定它是來自智慧文學的圈子的，就如專以「盟約」來解釋何西阿書的司徒爾德說：「『耶和華的道』一語是五經論到盟約的典型語言，而義人必在其中行走，也只是說他們蒙保守於其上（申八6，十12，十一22、28，十九9，二十六17，二十八9，三

十16，三十一29；另參士二22）」[3]。他繼續指出本詩其他鑰詞，如罪人、跌倒等，都是屬於盟約的咒詛，亦即是爲何西阿熟悉的，不是他寫不出來的。

這個結語若是出於何西阿，也可能不是接著十四8寫下去。很可能這時撒瑪利亞已淪陷，何西阿帶著他寫成的何西阿書逃到南國避難，過了好一段日子再補加上去，作爲對後來讀者的一個勸告。

此時，何西阿書所說的預言已經應驗，現在的問題是：我們應怎樣解釋及實行書上所記載的呢？人若是有智慧的，他就要聽書上所記的；若是通達人，他就要遵行書上的命令（詩十八22、23）；罪人（直譯是愚頑人）聽了，卻好辯駁，不能明白，他們只會跌倒。

何西阿書所言的，只限於北國七二二年及以前的事，以後的讀者（包括猶大的）要自己讀而明白，了解耶和華的道，然後自己作出解釋和實行。耶和華的道是正直的，不會一時是這樣，過了幾年便完全改變過來；祂禁止以色列人在政治、軍事，及宗教上行詭詐，崇邪背道，這個原則萬代都改不了；智慧人、通達人，及義人（全是指同一樣的人），必會在其道上行走而蒙福。

經文撮要

從十二章到十四章仍屬於何細亞時代的。先知頗有系統地回顧以色列整個蒙召的歷史，耶

和華用法庭的背景來指控以色列背約崇邪；十一12～十二1是它的引言。跟著指出他們背約崇邪的方式，就是謊言和詭計（十一12）、虛謊與强暴（十二1）、剝削和欺騙（十二7）；而最大的罪是拜牛犢，如昔日的基列及吉甲人一樣（十二11）。

作者利用雅各傳統來烘托出以色列人的詭詐（十二3～4a、12），儘管耶和華藉先知向他們多方曉諭（十二5），並且增加異象（十二10），常常牧放看顧他們（十二13），他們仍然大大惹動主怒（十二14a），到一地步，神實在厭煩了，決定不再背負以色列人的羞辱，要叫他們自受其辱（十二14b）。

到了十三章，作者用上最嚴峻的言詞描述耶和華的憤怒，先是耶和華自己說（7～8），後是何西阿的責備（15～16）；至此，以色列的命運注定了，無法更改。本章的審判之言，可說是舊約之最；事實上這個審判是始於第一章，而到本章達至高潮。一開頭，作者便指出他們「在事奉巴力的事上犯罪，就死了」（1），因此他們不再有存在的權利，都要如晨霧朝露一樣消逝（3）。儘管本章的言詞是沈重又嚴厲，卻仍處處透露出耶和華不捨的情愛：祂記得是在什麼地方，什麼時候認識以色列人（4），曾經在曠野牧養他們（5）；只可惜他們太忘恩負義了，「既得飽足，心就高傲，忘記了我」（6b）。祂一直想幫助他們，他們卻反對眞能幫助他們的（9），結果是「自取敗壞」；他們的罪證已寫在羊皮卷上，包裹妥當，收藏起來（12），要等時候滿足時執行罪罰。他們的罪罰可眞嚴酷啊，自然界要反叛他們（15a），仇敵要擄掠王宮和聖所的寶物（15），男人要倒在刀下，嬰孩被摔死，孕婦被剖開（16）。展望

前面，他們只有毀滅與死亡，一片黑暗。

就在最漆黑的夜空，曙光突然綻露，在最後一章（十四章）何西阿再度發出回歸耶和華的呼召（1～3），然後是耶和華的回應（4～8）。以色列人經過漫長的痛苦歲月，他們終於知道違約只會招來毀滅，他們在將來要公開宣佈不再依靠政治的詭詐，和軍事的力量（3a），更重要者是要與偶像脫離一切關係（3b、8），因爲「孤兒在你耶和華那裏得蒙憐憫」（3b）。

最慘酷的言詞後，耶和華亦說出了最深情的話：「我必醫治他們背道的病，甘心愛他們」（4a）；然後祂用上舊約雅歌八個比喻，說出祂要怎樣重建以色列人，要使他們再度成爲萬國欣羨的對象（5～7）。

是這樣，何西阿書成了歷代信徒一個典型的激勵：就算已成浪子，愛的回歸路永遠是可能的。

現代意義：浪子回頭

我們在本書開頭指出，何西阿書是舊約版本的浪子回家（路十五）。路加的浪子比喻是從浪子的角度來寫，因此我們只聽見浪子的聲音，看見浪子的遭遇；何西阿書是從天父的角度來寫，因此我們聽見天父的聲音，看見受傷的戀者怎樣以愛來挽回以色列人。若能把兩幅圖畫重

疊起來，我們就有一個立體的景象，看見浪子怎樣在天父的呼喚下，可以重歸家園了。

用何十二～十四章來描述歸家路是特別適合的，因爲這一段正是全書的回顧與前瞻，就像一個英文字母的V字，十二到十三章是浪子離開父家（參路十五11～16），是V字往下的一畫；十四章是由谷底往上爬（參路十五17～24），是V字向上的一畫。

1. 鏡中人

可是這個故事是說給誰聽的呢？是二千多年前背道的以色列人嗎？是耶穌時代的稅吏和罪人（路十五1）嗎？當然是的，他們是第一代的聽衆；但這些話記在聖經上，目的就是給我們讀，讓我們遵行，因此也必是寫給我們看的，因它寫的正是我們。

作父親的很少沒有這個經驗[4]，孩子還小的時候，你抱他對著一面大鏡子，他看見鏡中人，不知道就是他自己，他只是好奇地瞪著鏡中的小傢伙，小傢伙也瞪著他；他揮動小手，鏡中人也揮動小手；他眨眼，鏡中人也眨眼；他笑，鏡中人也笑；然後他突然領悟過來，鏡中人就是他自己。作父親的不會錯過細察他兒子臉上表情的改變；他先是怔了一怔，全部動作凝結著，然後急急揮動雙手，鏡中人也做著同樣的動作，他證實了：「那是我呀！」

聖經是一面鏡子，鏡中人不是另一個小傢伙，「那是我呀！」我們都有這個經驗，開始讀何西阿書的時候，我們好像讀一本以色列的背道史，有時還驚訝他們怎可能這樣冥頑不靈？怎能一而再地傷害愛他們的神？還是行那麼可恥的事哪！不害羞的嗎？神的子民怎可能這樣沒有

廉恥的心呢？說著說著，我們繼續看下去，然後問題愈來愈少了，指責的聲音愈來愈弱。在以色列的背道史，我們看見一個影子不斷地閃現，起初是模糊的，只是有點熟悉的感覺；慢慢他出現得久一點，影像也漸漸清晰起來；再讀下去，我們發呆了；「那是我呀！」我們驚呼起來。那個影子不是別人，不是以色列人，不是二千多年前的歷史，是我！於此時、此地！以色列人歷史只是一面鏡子，我的影子正活在其中，是一個一直埋葬在潛意識的深層，用種種藉口和活動掩蔽起來的眞我；剛才每一個問題、每一種指責，都是我拒絕接受眞我的障眼法，現在一一剝落，非要面對不可。

2. 浪子原是親兒

浪子並不是孤兒。在父家中，他是小兒子，很可能也是父親的最愛。但對他來說，這個身分太自然了，自出世就是如此，他從沒有機會站在另一角度去衡量不是親兒的滋味，他一直就是萬千寵愛在一身，以爲被愛與生存是同一回事，世上沒有非愛的存在，沒有被拒絕、受傷害的可能。事實上，他對被愛的身分不再有任何感覺，反而感到被愛是麻煩的、不方便的、受約束的；因爲父親有許多規矩要遵守，不要做這些，必須做那些；「我已成長了，懂得分辨是非，我知道什麼對我好，什麼對我不好，你爲什麼不讓我自己作主？」就像亞當夏娃不滿意伊甸園的規條一樣。「這就叫自由嗎？只能做你要做的？我從不知這世界是怎樣的，都給你的規矩堵死了，我的生命是我自己的，我必須自己找出來，不能一世受命於人；我要成長，我要獨

立，就算爲此而付出代價，也算沒白活一場。」

於是他要父親把他該得的產業分給他。

小兒要離開父家，並且說這個家不再適合他，他要往外闖一闖。爲父的心像給插上一刀那樣難受，但祂沒有表露出來，只是彎下腰來跟他說話：「爲什麼你會有這個想法呢？爲什麼你覺得活在父家是處處受牽制？你也許沒有足夠的經驗知道每一個律法不僅是一個命令；事實上它們正是一個結論。我叫亞當不要碰那個禁果，並且預告吃的人必死；他吃了，卻沒有當場就死掉，只是後來他還是死了。難道你看不出一切的禁令都是結論嗎？我制定規矩是爲了顯出自己的權威嗎？我有這個需要嗎？你抗命豈不是抗拒我的幫助嗎？爲什麼要這樣呢？」

「你可能眞是對我好，但爲什麼不讓我有一個獨立自主的時間？不給我自由的空間，不讓我去經歷這個眞實的世界呢？我的朋友都是想做就去做，他們有豐富的人生經驗，沒有禁忌，沒有害怕，我實在羨慕他們。」

「我的孩子」，父親仍然是溫柔的，「你怎能說自己沒有自由呢？怎能說在父的家中你是受掣肘的呢？我的國就是你的國，我的家就是你的家，爲什麼一定要幻想自由就是在國之外，在家之外呢？飛鳥有廣闊的天空飛翔，那就是牠的自由，牠可會埋怨不能潛入深海，因此就沒有自由嗎？大魚在深淵游弋，那就是牠的自由，牠可會埋怨不能棲身樹頂，因而說牠的行動受限制嗎？我兒，你是我家的親兒，爲什麼反嚮往家外的自由呢？」

「成長不就等於要付代價嗎？我只想作我自己。至終我可能發現你是對的，爲什麼不給我

機會自己去找出來呢？我會回來的，但不離去怎能回來呢？你給我時間吧，讓我趁年輕的日子去體驗生活，讓我找出我是誰，讓我去體會人生的風風雨雨，然後讓我回來。」

昔日的以色列人也是覺得耶和華的盟約太束縛了，沒有足夠的選擇給他們。在曠野的日子沒得比較，從來不知道失去的是什麼；進入迦南後，他們安定下來，有了房屋和田地，他們盼望也有宗教自由。爲什麼一定要說巴力的壞話呢？拜巴力的人不是頂順達嗎？他們有方便的祭壇，有多色彩的祭儀，還有叫人血脈賁脹的宗教和社交活動。「主呀，我們可有說祢不靈光嗎？沒有啊！我們知道是祢救我們出埃及，又在曠野引導和供應我們，但現在不同了，我們不再是遊牧民族，已經安定下來了，有田地，自然盼望五穀豐收，也需要壯旺的人丁來幹活，巴力不是賜下這些應許的嗎？我們並沒有選擇巴力就忘記祢，只是多信一個巴力而已，爲什麼連這個自由也要剝奪呢？」

「爲什麼你要自討苦吃，以爲我禁止你向巴力屈膝就是剝奪你的自由？難道你看不出嗎？巴力曾給你什麼呢？你所有的哪一樣不是我賜給你的呢？爲什麼你一定要與我爭競？一定要惹我的怒氣？你忘記了我是耶和華萬軍之神，是忌邪的嗎？你忘記了第二誡命嗎？忘記了你曾立誓不跪拜任何偶像，也不可事奉他嗎？」

「我們只是一羣農夫，沒受過教育，不能靠抽象的理念來崇拜，偶像只是一個代表，代表天地間的神靈而已；沒有可見的形像，我們怎麼知道是誰領我們出埃及，又怎樣敬拜呢？我們當中也許有人以巴力來代替了祢，那是一時的愚矇而已，他們至終是會明白過來的，難道這樣

的學習機會，祢也吝惜？」

「不要試探我，也不要與我爭競；你們的祖先在基列和吉甲的崇邪縱淫，豈不是拜巴力的必然結果？先人的失敗經驗還不足以告訴你什麼是對的，什麼是不對的嗎？爲什麼堅持要自己經驗過的錯誤才算是錯誤呢？爲什麼不用同樣的機會去經歷對的事情呢？」

在自由與個人主義的旗幟下，我們今天比任何時代更容易覺得聖經的原則是與個人的自由相牴觸的，我們就像在巴力神壇前的以色列人一樣，心癢難熬，躍躍欲試；又像浪子，對遠方充滿憧憬，相信世界充滿了對豐富人性經驗的應許；「起碼一次吧，我必定再回來的」。

3. 天父的無奈

浪子執意要得著他的產業，然後要離開父家，到遠方浪跡天涯去。

父見他去意已定，完全沒有轉圜的可能；看著這個心愛的小兒子，一個覺得父家是牢籠的兒子，他完全不能做什麼來把他留下，心底實在傷痛，但他不發一言，也實在沒有什麼可以說的了，只好拿出他要的銀錢給他。他怎能强逼自己的兒子留在家內呢？他的心已不在父家，强逼他留下只會惹起一連串的不滿、憤懣，甚至是苦毒，完全是無濟於事的。神並未曾强逼亞當夏娃遠離分別善惡樹，祂只是警告他們，並把違命的結果告訴他們，卻沒有强逼他們。事實上，神從來不强逼任何人，就像祂對以色列人一樣。

當祂把以色列人從埃及爲奴之地領出來的時候，曾藉摩西頒下律法，又在西乃山下與他們

立約，告訴他們祝福與咒詛的條款，他們卻一而再地以身試法；到祂藉約書亞領他們進入迦南應許地，雖有衆先知爲他們興起來，用種種方法教導他們，聽不明白直接訓誨的，祂就用異象，用比喻，甚至是以先知爲演員，把神的道用舞台劇的手法活演在他們面前，但他們就是不理會；他們不理會不是因爲不懂，而是不願遵行，照樣認巴力作父，而且情況是每下愈況，已到了全然敗壞的地步，祂只感到深深的無奈。

把銀錢交給小兒之後，小兒可眞是興奮啊，頭也不回地就此離開家門了。父親無言地看著心愛的兒子離去，心中感到一陣刺痛，臉上泛著一片憂愁，看著他漸漸遠去的身影，而心中一直問著自己：「他要怎樣才再回來呢？他會再回來嗎？」

他還有一個大兒子，就好像羊圈中的九十九隻羊一樣；但有一隻離去了，那是他的小兒。這個家不再圓滿了，他的心也像不再在這個家一樣；他每天站在門外等待著，他的心像是隨著小兒離家一樣的，跟著去了。兒子每向前走一步，都會叫他的心多一分難過；他認識外面的世界，他的兒子卻是那樣的興高采烈。但父親一定等待著小兒的。

我們就是那個小兒，是對巴力永遠情不自禁的以色列人；不是因爲我們在父家缺少了什麼，只因爲我們一直以爲遠方正是彩虹之鄉，可以實現人生的夢想。

4. 遠方的浪子

帶著父家的產業，浪子的生活實在充實豐盈。很可能是第一次可以爲所欲爲的，沒有父親

囉嚨的不要這不要那，卻有很多的金錢，可以吃最好的，穿最好的，住最好的；更要緊的是，他突然有了許多新朋友，有男的也有女的。這些朋友可眞不錯，沒有禁忌，自由開放，他們有許多新奇的主意，說話做事都是那樣的不拘小節，叫人精神爽快。因爲每次行樂都是由他付帳，人人都以他的意見爲是，滿足他的領導擺佈慾，是以前在父家從來沒有嘗過的。他感到自己是個眞眞正正的主人，身外的一切都以他爲中心，就是走在街上，路人都會投以欣羨的眼光，他覺得金錢的魅力眞是沒法擋，可以給他換取美食、華衣、自由、自主，還可以得到朋友、尊敬、欣羨，愜意極了。

但心底有一個意念是時隱時顯的，顯的時候他努力把它覆蓋起來，更努力作樂，那就是父親的叮嚀。他知道這一切都是父親給他的，他的華衣美食，他的權力地位，很有可能連朋友都是因此招來的，他就是不希望這個念頭沖淡他的興致，因此更忘形地沉醉在開不完的派對，也染上許多習慣，是昔日想也不會想到的。

只是快樂變得愈來愈短暫，可以刺激他興頭的玩樂必須愈來愈强烈，才能叫他漸變麻木的慾念甦醒過來。慾念升起，幾乎還未能滿足，又再頹然倒下，然後是一段長時間的煩悶、不滿足感，和漫長的等待，心底掠過一陣恐懼——這樣的生活要帶我去到什麼地方呢？昔日的安寧舒暢，今日不復求，今日要求的只是一浪接一浪的刺激，不是享受，像是坐在高速過山車（雲霄飛車）一樣，速度與三百六十度大迴環的刺激已經習慣下來，難引起新的興奮，但自己卻好像被困在過山車內，轉了一圈又一圈，什麼時候才可以停下來呢？

更叫他擔心的是，錢已剩無多，他卻不能告訴同樂的朋友，害怕因而失去他們；他愈害怕，就愈感到孤獨；愈孤獨，他愈需要節目來驅走獨處的時間；沒錢與孤獨，他實在不知道哪一樣更可怕，只感到它們變成了眞實的夢魘，又像身上兩塊白蝕，迅速向四面擴散，把生命的色彩漂白了。

他開始穿著顏色更鮮艷的服裝來分散人的注意力，身上佩掛的飾物更爲繁複累贅，叮叮噹噹的，以爲別人只會看見他的衣飾，不會留意他的白蝕。這一切的努力顯然是白費的，他朋友已知道是怎麼一回事。漸漸地，一個跟著一個地，他們不再敲他的門；就是約會，他們也必有許多不方便的理由來推諉。他自己也知道再沒有經濟能力來負擔這些友誼，只是想不到會來得這樣快、這樣現實而已。

友誼也許不是必須的，他對自己說。因爲更急迫的問題是怎樣在囊空如洗後解決兩餐一宿的問題。沒有人肯加以援手，那地又遇上饑荒，以前作樂的時間，現在必須挨家逐戶的找人收留，只要有一份工作，主人肯供應兩餐一宿也就算了。他終於在一農莊找到一份工作，是養豬的。每天大清早起來便要預備豬糧，餵豬，洗豬欄，工作辛苦得不能形容，主人供應的糧食又不足以裹腹，有時望著豬吃的豆筴，餓得發昏時也照樣拿起來往嘴裏送，卻給主人看見，訓斥一頓。

昔日父家的愛兒，今日豬欄的下人。

人墮落的途徑總是相似的。以色列人也許聽厭了父神的應許，到他們有需要時，卻不見及

時實現。反觀迦南人，他們的巴力可眞如傳說，都說是十分靈驗的。我們不是一個莽夫嗎？哪能明白抽象高深的耶和華信仰？我們只要靈驗的神，靈驗的神就是眞神，我們就向他燒香獻祭，抽象的神學觀念還是留給別人去研究吧[5]。

祭司階層也說時移世轉，總不能墨守成規的，現代的進香客不喜歡排他主義，他們要兼容並蓄，靈活變通；再說，我們有王室俸祿的保障，不再需要望天打坐；能與地方政要合作，不是更能廣結人緣？先知說的話偏激自義，好像全世界的人都不好，只有他們少數幾個是獨得天啓；他們若眞是代表耶和華，看看有幾個跟隨者，看看他們能否帶動潮流，不就一清二楚嗎？

王室政客更爲務實，他們認定治國不是玩家家酒，是講求勢力的均衡和牽制，先知怎可能懂得這些事？與亞述立約，向埃及求盟，也許不符合耶和華信仰的標準，卻頂符合政治現實的要求，就是有時用計行奸，都是政場常見的手段，難道要我們跟亞述王或埃及的法老講信用、求忠誠嗎？你以爲什麼是權力遊戲的規則呢？

庶民，祭司，和君王，都厭倦了父家的規矩，他們接受異國的遊戲規則，相信只要跟他們談判斡旋，必更能有存在的保障。以色列並不是一個無名小國，他曾經在所羅門、耶戶和耶羅波安全盛的時期有過顯赫的威名，因此開始的時候亦頗受外國重視，願意爲了重重的進貢而跟他訂立盟約。後來他們國庫日空，民窮財盡，在列國成了人的譏笑，埃及公然欺騙他，亞述更視之爲禁臠，予取予求。他能不能存在下去，全視乎亞述的意欲。耶和華說：「主必將以法蓮所受的羞辱歸還他」。

看耶和華的律例爲難擔的擔子，以爲世界會給予他更大自由者，他必落在更深的牢籠裏。人從來就不是自己的主人，他只能選擇自己的主子；我們若選擇神，那麼我們就是天父的兒子，住在父的家裏；或是選擇世界，那麼我們就是世界的人，要倚靠人，受制於自己的私慾，成爲奴僕，永遠活在恐懼之下。就如馬丁路德說，人只是這兩個主人的戰場，而人生至終只有一個問題是要面對的：我要作兒子還是要作奴僕？

這問題太簡單、太直接了；我們覺得它是冒犯了人的尊嚴；浪子離開父家的時候，就是不相信人生的問題是那麼簡單直接，他認爲人生的終極問題是個人的自由，若是由他主動去尋找出來，哪怕有一天就是淪爲豬奴，他認爲都是值得的。神不看重人的自由嗎？當然不是的；爲了人的自由選擇，祂從來沒有强逼任何人留在父家裏，但在人選擇之前，祂向人提供了一切資料，讓人知道選擇的責任與後果，就是看見人選擇錯誤，仍然用種種方法勸諭人，用先知，用異象，用比喻，不斷提示人回歸之路。只是人仍然相信，自由是終極的目標，不是達到眞理的途徑。

自由既成了追求的目標，人就不屑一顧地揚棄所有規範忠告，看它們是勞役的枷鎖，嘗試過一種完全自由的生活，像浪子離家前對父親說的：「就算是錯誤，我也要自己找出來，一生起碼一次吧！」然後他就開始沒禁制的尋找。我們以爲聖潔與罪惡都是中性的，你可以什麼時候挨近去，也可以什麼時候抽身退出來，仍然相信自己是主人，有著完全的自制力，我們也實在太低估罪惡的箝制力，太高估自己的自主力了。

這可不是聖經的看法，它用來描寫罪惡的字眼都是同屬一類的：罪是「律」，罪能使人成爲它的「奴僕」，能「轄制」人，至終領人去到終極的囚禁：死。這都是保羅出名的描述，也是爲歷代人所印證的，爲什麼相信自己是那麼特別，可以是個例外呢？司布眞的忠告是非常個人的，他說：要小心，不要把罪看得輕易。在悔改信主之初，我們的良心是那麼敏感，對最輕微的罪也懼怕。初信的人有一種聖潔的膽怯，敬虔畏懼，惟恐得罪神。但是啊，這初熟果子美好的花朵，很快就被這周圍世界的惡劣待遇摧殘；初信敬虔的樹木，變成輕易折腰的楊柳，太容易妥協了……在最初，小小的罪也會使我們驚懼；但不久之後，我們說，這不是一件小事嗎？以後，大些的來了；以後，更大些；以致我們漸漸把罪當作小毛病而已。……罪，是小事嗎？它是不是毒？豈不足以致命？……罪是小事？它使荊棘圍繞拯救者的頭，又刺透祂的心！罪使祂傷痛、憂苦、受害。你如果能用永恒的天秤量罪，就會逃避它像毒蛇，恨惡最微小的惡行。看到是所有的罪把救主釘十字架的，你就會看罪是可惡極了[6]。

浪子淪爲豬奴，按他自己的證供來看，這不是一個試驗的失敗，不是尋找人生意義的過程中不能避免的小挫折，而是犯罪的行爲：「父親，我得罪了天，又得罪了你」（路十五21）。從耶和華的角度來估量，以色列人末日的光景，他們也不僅是犯了小毛病，而是犯罪：「他在事奉巴力的事上犯罪，就死了。現今他們罪上加罪，用銀子爲自己鑄造偶像」（何十三1b～2a）。

5. 「我要起來，到我父親那裏去」

追求自由是壞事嗎？當然不是的，自由豈不是天父賜下的嗎？祂怎會賜下壞的事呢？錢財是壞事嗎？當然不是的，錢財豈不是祂賜下的嗎？祂怎會賜下壞的事呢？但像任何祂賜下的恩賜，其本質都是好的，只有當我們誤用它們，就會把好事變成壞事。嗎啡是神造的，用做止痛劑，能減少病人的痛楚，用做毒品來注射，就會毀壞人的生命。講道恩賜也是神賜下的，用來造就教會是好得無比，用來建立自己的威信，招搖撞騙，那是最無恥的行徑。我們必須說，神造的百物並不是中性的，而是好的，祂甚至說是「甚好」的（創一31），只有當我們逆其性而用，就闖出禍來了。

現在從愛兒淪爲豬奴的浪子，一定明白這個道理。當初爲什麼會看父家爲牢籠呢？爲什麼讓自己的幻想駕御自己的理性，以爲家門外盡是樂土？爲什麼不相信父親的勸告，以爲他是留下甚麼好處不給他呢？他追求自由，離開父家的日子是不是就獲得了自由？他獲得的，到底是離開了父家？還是眞自由？多少時候我們是混淆了二者，或只是以此代彼？離開了父家，他只會思家，需要不斷用娛樂來掩蓋思家之苦；違背了父親的叮嚀，他發現自己成了無饜慾望的奴僕，需要不斷的滿足；離開父家的蔭庇，他需要不斷的掙扎，經過一天辛勞的工作，只能賺取頭上一片瓦，這叫做成熟嗎？這叫做體驗人生嗎？誰能告訴我一切收支都是平衡的呢？

法國小說家紀德（André Gide）爲浪子故事寫了另一個結局，他說浪子回家後，便叫哥

哥也離家出走，去嘗試遠方的生活，好能成長過來。他是不是說人不作浪子就不能成熟呢？人不失喪一會兒，就不明白回家的樂趣？人一定要否認神，才能嘗到被接納的興奮？這樣的勸告是以人爲中心？還是以神爲中心？我們相信每一代的浪子都有一個紀德，但耶穌說的浪子淪爲豬奴後，一定恨透他那一代的紀德，他一定會大聲問：誰能告訴我這一切的收支是平衡的？要是沒有人敢保證，就沒有人敢做這種害人的勸告。

當然，此刻浪子並沒有埋怨什麼人，不是自己要求分產業嗎？不也是自己要求離父而去的嗎？他甚至不是埋怨自己，只是從新的角度來看清楚自己的本相：他是一個罪人。不僅是因爲現在的淪落而認識自己是罪人，他成爲罪人是從離開父家那一天開始的；是以自己爲中心，不惜傷害父親的心的那一刻開始。叫他難過的不僅是離開父家的供養保護，以致現在比豬不如；叫他難過的是離開了父親，爲了一個未經證實的假設而輕易地傷害父親，又妄想自己能推翻前人的經驗，以爲自己比所有人都堅強，可以進行這個實驗，結果發現自己比任何人更是一個人、一個罪人，是一個得罪了天、也傷害了人的罪人；是一個使家不成家，使父親充滿憂傷，使家瀰漫著陰霾的人，因此早在他動身回家之前，他就知道要怎樣向父親認錯：「父親，我得罪了天，又得罪了你；從今以後，我不配稱爲你的兒子，把我當作一個雇工吧！」（路十五18b～19）。

這樣的認識，這樣的懊悔，正是以色列人在末日的認識和懊悔：「以法蓮必說，我與偶像還有什麼關涉呢？」（何十四8a）「我們不向亞述求救，不騎埃及的馬，也不再對我們手所

造的說，祢是我們的神，因爲孤兒在祢耶和華那裏得蒙憐憫。」（3）我們是否要說，這也是歷世歷代悔改歸神的人應有的認識和懊悔呢？悔改歸神，不是因爲罪虧缺了人的榮耀，剝奪了人的安全保障，只是認識罪是虧缺了神的榮耀，是把祂的獨生子送上十字架的眞正原因。不是罪使他流落遠方，使他吃苦，叫他不便，乃是認識罪是傷害父親的利器，這利器已插在父親的胸膛，他必須回去向父親認罪。保羅說：「依著神的意思憂愁，就生出沒有後悔的懊悔來，以致得救。但世俗的憂愁，是叫人死」（林後七10），正是這個意思了。

於是浪子起來回家了。

看見父親時，他要說什麼話呢？是否如紀德暗示的，說：父啊，我在遠方成熟過來了，我受過苦，認識了人生的脆弱，現在我覺悟了；我已爲自己的罪吃盡苦頭，補償一切的罪過，我已走投無路，你有責任把我接納過來。浪子仍然以我爲中心地向父親說話嗎？不是的，我若是有一個位置的話，那就是罪人的位置，中心卻是在父那裏：「我得罪了天，也得罪了你；從今以後，我不配稱爲你的兒子」（路十五21）。

能叫浪子回家的，不是浪子在外頭種種悲慘的遭遇，只是父的大愛。浪子還能以自己吃過的苦來誇口嗎？或是以逃避將來更大的苦頭爲理由而要求父的接納嗎？都不能了。現在的中心不在人，而是父神；是父神那種測不透的大愛使人能到祂的跟前認罪悔改，是祂的大愛使人認識自己的本來面貌，也是祂的大愛能叫人完全更新過來。

浪子的父親看見愛兒回來，他遠遠的看見，就急忙跑過去，抱著他的頸項，連連與他親

嘴。然後又吩咐僕人，給兒子換上最好的衣服和鞋子，把戒指戴在他的指頭上，又把最肥美的牛犢宰了，可以吃喝快樂：「因爲我這個兒子是死而復活，失而又得的」。

浪子回家，若仍是囉囉嚕嚕的以自己爲中心，說要這要那，他可會「定做」這樣完美的歡樂嗎？父神的大愛永遠是一種驚喜、一個驚遇，因爲祂永遠是叫人意想不到的。祂是一種驚喜，不是祂爲我們預備的華衣美食，而是這些物質所代表的；祂的愛是一個驚遇，是因爲經過遠方遊蕩後，我們自知不配作祂的兒子，只能作個雇工，祂卻是抱著我們的頸項，連連親嘴，並且要全家上下一起歡喜快樂。我們可曾想過這樣的愛？

約一百年前一位聖徒寫的小詩，可以作我們的結語：

聖彼得

聖彼得曾說：「主啊，祢洗我的腳嗎？」——
我更該說：「主啊，祢久站，
敲我緊閉的心門，比石頭更粗賤，
不配祢的輕觸，關著且上了閂，
全未經裝飾，也全然沒有美觀！
跳躍的野山羊嘲弄，鴞鳥棲宿在裏面。
主啊，我聽見了雞叫，

卻沒有痛哭：噢，主啊，祢都知道。
但我仍然聽見祢叩門，我仍聽見：
『給我開門，看我眼對眼，
我就抓緊你的心，使它再完全；
並教導你，愛因我以你為寶貴而心靈通連，
與你同坐席歡筵
在榮耀裏與你同坐席，到永遠』。」

註：

1. *Cf.* C. Seow, "Hosea 14: 10 and the Foolish People Motif." *CBQ* 44, 1982, p.212~214.
2. Wolff, p.239.
3. Stuart, p.219.
4. See Helmut Thielicke, *The Waiting Father, Sermons on the Parables of Jesus*, tr. by J. W. Doberstein, New York, 1959, pp.17~29. 本段部分思想取自這文。
5. 一九九〇年香港吹起「第三波」的靈恩運動，對低下階層的教會吸引尤大，即他們所謂之權力敬拜。七月間，亞洲歸主協會香港分會舉辦一次「敬拜更新教牧分享會」，講員之一的香港中國神學研究院基福部導師陳漢錫先生亦說：「在基層的敬拜中，特別著重是否『靈驗』……至於是否『眞』，相信對知識分子較爲重要，但對基層人士來說……無論是多麼眞，對他們來說，也是毫無吸引力……因此强調耶穌的權能能解決他們處境的問題是十分重要的」。見「用心靈和誠實拜祂」，《時代論壇》，一五二，一九九〇年，七月二十九日，頁1、2。
6. 譯文取自加洲工人神學院九〇年夏季通訊，頁3。
7. 引自《文宣》，加州，七、八月，一九九〇年，頁4。